# ZNAK

MIESIĘCZNIK




KRAKÓW

Rok XX CZERWIEC (6) 1968

168

**Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
**Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62**
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

**Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—**

**Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831**
**Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy**

**Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60**

**Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024**

**Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty**

---

**Cena zeszytu zł 12.—**

---

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

**Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

---

Nakład 7.000+350+100 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 10 kwietnia 1968 r. Druk ukończono w czerwcu 1968 r. Zam. nr 219 10 IV 1968 r. L-7

---

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XX Nr 168 (6)
Czerwiec 1968
Kraków

BOHDAN CYWIŃSKI

# NA DROGACH RECHRYSTIANIZACJI

## I. GDY LUDZIE ODCHODZĄ

Chrystianizacja, dechrystianizacja, rechrystianizacja — obco brzmią te pojęcia oznaczające etapy zmagania się społeczności ludzkich z tajemnicą. Etapy niekoniecznie wyraźnie oddzielone następstwem czasu, więc raczej różnokierunkowe i wzajemnie się warunkujące procesy, zachodzące w wielkim tyglu, zwącym się społeczeństwem współczesnym.

Powoli i pokonując poważne trudności osiedlało się chrześcijaństwo w społeczeństwach europejskich. Socjologiczno-historyczne analizy Gabriela Le Bras we Francji i KUL-owskiej szkoły historyków pod wodzą Jerzego Kłoczowskiego w Polsce plastycznie ukazują żmudne, odmierzane pokoleniami tempo chrystianizacji. Rozpoczęty przed wiekami proces nigdy nie dobiegł swego końca, który polegałby na zupełności dokonanego dzieła. W dynamicznych i zmieniających się społeczeństwach popłynęła fala przeciwna — fala odchodzenia, odzwyczajania się, zapominania chrześcijaństwa. Fala nie jedna: procesy dechrystianizacyjne, jakie obserwujemy współcześnie, mają przecież łatwo dostrzegalne dla historyka precedensy. Dzieje chrześcijaństwa w wielu epokach i społeczeństwach notują masowe odejścia od Kościoła; kiedy nie było mody na terminy naukowe, nazywało się to po prostu powrotem do pogaństwa. Zjawisko powtarzania się tych fal nie powinno jednak nikogo uspokajać, a symbol niezatapialnej łodzi Piotrowej nie uprawnia do beztroskich uwag, że zawsze tak było

i zawsze zapewne tak będzie, a chrześcijaństwo i tak w końcu zwycięży. Sytuacja każdorazowo wymaga poważnej analizy, zwłaszcza współcześnie, gdy częstotliwość i gwałtowność fal dechrystianizacyjnych wzrasta proporcjonalnie do tempa i głębokości przemian zachodzących w społeczeństwie.

Z punktu widzenia socjologii zjawisko dechrystianizacji jest chyba proste: rozwijające się społeczeństwo porzuca swe dotychczasowe struktury bytowe, ekonomiczne, społeczne, kulturowe i obyczajowe, odchodząc zaś od nich pozostawia za sobą także ustabilizowany poprzednio i przykrojony do swych dawnych warunków świat wierzeń religijnych.

Tylko to w religii, co pochodzi od Boga, ma przywilej trwania do końca wieków, to zaś, co do niej dodali ludzie, może — a w perspektywie stałego rozwoju myśli ludzkiej — musi z czasem zostać porzucone. Łatwiejsze jest jednak dla zwykłego śmiertelnika porzucenie chrześcijaństwa, niż nadanie mu nowego wyrazu i dlatego reformatorów i poszukiwaczy jest zwykle garstka, a odchodzących — tysiące, a czasem i miliony. Mentalność społeczna dechrystianizuje się.

Pozostawione chrześcijanom wezwanie do apostolstwa domaga się działania i stawia problem: jak reagować na tę nową sytuację. Nie jest to problem łatwy, a istota trudności nie leży w sferze doboru właściwych metod duszpasterskich. Idzie tu przede wszystkim o dostrzeżenie i zrozumienie faktu dechrystianizacji i wyciągnięcie zeń właściwych wniosków.

Wczesne dostrzeżenie narastających procesów dechrystianizacyjnych nie jest łatwe; szczególnie trudne jest to dla ludzi Kościoła. Opuszczając partię czy organizację społeczną rzuca się legitymację na stół. Odchodząc od Kościoła nikt, nawet ten, kto czyni to w pełni świadomie, nie przychodzi pożegnać się z biskupem, ani nawet z proboszczem. Biskup i proboszcz tkwią dalej w kościołach i tak zatłoczonych, absorbowani, a często i wielbieni dostatecznie przez tych, którzy pozostają. Mogą nie zauważyć dechrystianizacji, która pojawia sę przecież poza murami kościoła: w rodzinie, w środowisku zawodowym, w codziennej moralności, w kulturze i obyczajach społecznych. Trzeba wyjątkowych okoliczności, by taka dechrystianizacja zamanifestowała się w sposób dostrzegalny również i z zakrystii. Wtedy zresztą też nie zawsze chce się zobaczyć jej społeczny, czy nawet masowy charakter. Łatwiej jest w narzucających się przykładach reakcji społecznych widzieć sumę indywidualnych casusów, z których każdy w oderwaniu wydaje się łatwy do zinterpretowania, a nawet i do uleczenia. Łatwiej psychologicznie: bo to są zjawiska spotykane zawsze i zwykle dotąd przezwyciężane. Zwrócenie uwagi na zwiększające się ich nasi-

lenie, na ich społeczny charakter i społeczne przyczyny, kwestionować musi owocność dotychczasowych wysiłków duszpasterskich, prowadzi do wniosków częstokroć bardzo bolesnych. Toteż silna jest pokusa przymykania oczu na społeczne wymiary i wspólne uwarunkowania mnogości indywidualnych odejść.

Uświadomienie sobie — późne zwykle — tych społecznych wymiarów niepokojących zjawisk irytuje, budzi gniew. Działamy jako duszpasterze nie gorzej niż dawniej, ba — częstokroć znacznie lepiej, usilniej — a sytuacja się pogarsza. Naturalny odruch każe przyjąć ten stan rzeczy jako niesprawiedliwość, jako krzywdę dla niedocenionego wysiłku Kościoła. Skoro uczyniono krzywdę, musi istnieć jej sprawca. Lud wierny nie porzuciłby Kościoła sam, musiał zostać do tego podburzony. Tworzy się w Kościele mit wroga-gorszyciela. Mit ma oparcie w rzeczywistości. Istnieją współcześnie siły ideologiczne i polityczne prowadzące z założenia działalność obróconą przeciwko chrześcijaństwu i Kościołowi. Są niejednokrotnie silne i wyposażone w środki bogate, niewątpliwie wpływają pobudzająco na rozwój procesów dechrystianizacyjnych. Niebezpieczeństwo mitologizacji rodzi się jednak w momencie, gdy w tym antyklerykalnym czy nawet antyreligijnym działaniu widzi się najważniejszą, a zwłaszcza jedyną przyczynę dechrystianizacji współczesnej. Niebezpieczeństwo tej teorii dla Kościoła polega na jej wymowie samousprawiedliwiającej: nic nie możemy zrobić przeciwko sile ludzkiej złości, nie jesteśmy odpowiedzialni za zło, które wkrada się do naszego Kościoła i powoduje obumieranie pewnych jego członków.

Dla prawidłowej oceny sytuacji konieczne, choć trudne, jest dostrzeżenie i docenienie wagi i innych przyczyn dechrystianizacji współczesnej, wynikających wprost z wielostronnego i gwałtownego postępu i wpływających na przemiany mentalności społecznej. Awans cywilizacyjny, oświata, mass-media, urbanizacja itd. — wszystkie te czynniki formują nowego, innego człowieka. To właśnie on ma być chrześcijaninem i największy wysiłek pastoralny nie pomoże, jeśli prawd religijnych i postulatów moralnych nie przekaże mu się w sposób adekwatny do całości jego życia. Ta banalna prawda musi w świadomości całego Kościoła wydać owoce w postaci zrozumienia, że to, co było najpełniejszym wyrazem doktryny i najwłaściwszą drogą duszpasterstwa wczoraj, dziś przestaje już wystarczać, a jutro stanie się czynnikiem hamującym. W świetle tych zasad odpowiedzialność za procesy dechrystianizacyjne spada i na sam Kościół, zbyt powolnie reagujący na potrzeby ludzkie swej epoki. Ale i sama dechrystianizacja wygląda tu inaczej: nie jest wynikiem wrogiej propagandy i nieodwołalnym burzeniem duchowego dorobku Kościoła. Jest niewątpliwie

negatywnym, ale organicznym symptomem przemian człowieka, które muszą znaleźć odbicie w przemianach samego Kościoła. Nie sposób obrażać się na rzeczywistość. Trzeba pojąć, że dechrystianizacja jest w jakiś sposób znakiem czasu, z którego chrześcijanin ma odczytać nowe apostolskie zadania.

Zadania stające przed duszpasterstwem pojętym w najszerszym sensie można sformułować w dwóch punktach: hamowania procesów dechrystianizacyjnych i podjęcia akcji rechrystianizacyjnej tam, gdzie chrześcijaństwo już zamarło. Oba te zadania w równym stopniu wymagają zrozumienia współczesności, jej uwarunkowań i jej dynamiki, gdy jednak ten warunek wstępny zostaje spełniony, pierwsze z nich jest znacznie łatwiejsze od drugiego. Hamowanie dechrystianizacji, której przyczyny, istota i mechanizm są znane, sprowadza się w zasadzie do znalezienia i zastosowania właściwych metod duszpasterskich. Rechrystianizacja jest podjęciem wysiłku całkowicie nowego, wymagającego nie tylko rewizji struktur i metod duszpasterskich.

Ma ona wiele wspólnego z pracą misyjną: jest docieraniem do społeczności, w których Kościół nie istnieje. Jest pracą w terenie nowym i częstokroć nieprzyjaznym. Człowiek, któremu ma służyć, nie wie o Bogu nic, lub prawie nic, obce są mu historie ewangeliczne i przykazania w nich zawarte, w jego świat nie sięgają struktury parafii, ani diecezji, nawet jeśli to sobie wyobrażają kościelni geografowie. Działalność rechrystianizacyjna nie jest jednak z pracą misyjną tożsama. Chrześcijaństwo było już w tym świecie, kiedyś, o pokolenie lub dwa wstecz. Było i pozostawiło uraz. Dobrą Nowinę już tu opowiadano, tylko że nie została ani opowiedziana do końca, ani zrozumiana, ani nie wiadomo czy się w tym świecie właściwie sprawdziła. Toteż potraktowano ją trochę jak bajkę i z czasem zapomniano. Po działaniu instytucji kościelnych pozostały natomiast wspomnienia nie zawsze sympatyczne, często uraz, często ostry antyklerykalizm. Niedobry to fundament dla budowy nowego Kościoła w tym świecie i lepiej z tego fundamentu zrezygnować.

Zacząć od nowa. Rechrystianizacja musi być całkowicie nowym spotkaniem człowieka czy społeczności z Ewangelią — i to jest chyba jej cecha szczególna, odróżniająca ją od innego typu działalności duszpasterskiej. Jeśli w jakiejś społeczności Kościół umarł, to zadanie nie polega na okopywaniu i podlewaniu drzewa spróchniałego. Trzeba rozpocząć od nowego zasiewu. Stwierdzenie spróchnienia wiekowych drzew jest bolesne, ale trzeba wyciągnąć z niego właściwe wnioski. Wymaga to odwagi, jak każde przyznanie się do porażki i zaczęcie od nowa. Ale taka jest rzeczywistość.

## II. DOŚWIADCZENIA NAM OBCE

Rechrystianizacja jest odpowiedzią Kościoła na fakty odejścia całych społeczności od wiary. W swym kształcie uzależniona jest więc od konkretu warunków, w których staje się konieczna: inaczej wyglądać będzie w uprzemysłowionym społeczeństwie zachodnio-europejskim, inaczej w społecznościach rolniczych, inaczej jeszcze wśród głodujących mieszkańców brazylijskiego Nord-Este. Trudno jest dać dziś odpowiedź na pytanie czy, kiedy i w jakiej sytuacji problem ten stanie przed Kościołem w Polsce. Skłonni jesteśmy na ogół do optymizmu, wydaje się jednak, że w żadnym wypadku nie powinien on sięgać aż tak daleko, by skłaniać nas do lekceważenia i obojętności wobec problemu dechrystianizacji i rechrystianizacji w skali światowej. Przyjrzyjmy się zatem w dalszym ciągu tych rozważań wysiłkom Kościoła w społeczeństwie, które fala dechrystianizacji szczególnie głęboko dotknęła i gdzie akcja rechrystianizacyjna została świadomie rozpoczęta stosunkowo najwcześniej. — Myślę o Francji i jej środowiskach robotniczych.

Najpierw trochę historii. Fakt areligijności środowisk zarówno robotniczych jak i chłopskich we Francji jest i u nas dziś już powszechnie znany i nie warto chyba silić się na fenomenologiczny opis tego zjawiska, uwarunkowanego całym szeregiem przyczyn historycznych, socjalnych, politycznych i kulturowych. Fakt ten znany jest dzisiaj, łatwy do zaobserwowania był również w okresie przedwojennym. W ciągu kilku pokoleń zmniejszały się powiązania klasy robotniczej, a później i chłopskiej z Kościołem. Kościół jednakże — tradycyjny, konserwatywny i uwikłany w polityczne konflikty z Trzecią Republiką — długo nie był w stanie zareagować na te zjawiska wzmożonym wysiłkiem duszpasterskim.

Na alarm uderzono w latach trzydziestych — i to za przykładem Kościoła belgijskiego, obdarzonego niezwykłą osobą ks. Cardijna. Za jego przykładem zainteresowano się w sposób nieco bardziej otwarty problematyką robotniczą. Powstał słynny związek młodzieżowy J.O.C. (Jeunesse Ouvrière Chrétienne) ze swą rewolucyjną na owe czasy, a do dziś aktualną formułą: *voir — juger — agir* (zobaczyć — ocenić — działać), a nieco później pokrewna organizacja dla robotników dorosłych — A.C.O. (Action Catholique Ouvrière).

Doświadczenia tych instytucji nie były optymistyczne, informowały o wielkich trudnościach apostolstwa wśród robotników, całkowicie areligijnych, a jednocześnie zniechęconych i zrażonych do Kościoła, jako instytucji przeznaczonej dla sfer bogatych i trzy-

mającej niezmiennie ich stronę w mnożących się konfliktach socjalnych. Spostrzeżenia te pokrywały się z doświadczeniami proboszczów parafii podparyskich, którzy w stutysięcznych miastach robotniczych znajdywali zaledwie po parę tysięcy parafian. Utyskiwali na ten stan rzeczy, na działalność partii komunistycznej, a także na zepsucie obyczajów i różne plagi społeczne typowe dla dzielnic nędzy robotniczej. Trwali w pustoszejących kościołach.

Wtedy pojawili się pierwsi chrześcijanie, którzy odważyli się wejść do wewnątrz nieprzyjaznych Kościołowi środowisk robotniczych. Byli jeszcze bardzo osamotnieni i nikt nie rozumiał sensu ich wysiłków. Najpierw byli to świeccy — słynna działaczka społeczna Magdalena Delbrêl pojawiła się w komunistycznym Ivry pod Paryżem już w roku 1933. Stopniowo wejścia w te środowiska zaczęli próbować także młodzi księża. Spostrzeżenia dokonane wewnątrz środowisk robotniczych pogłębiły świadomość dechrystianizacji. Zanikowi postaw religijnych sprzyjały względy polityczno-socjalne i ideologiczne: robotnik francuski, żyjący częstokroć w nędzy i upokorzeniu, orientował się w sposób naturalny na lewicę społeczną, zwłaszcza na partię komunistyczną, co pociągało za sobą jeśli nie zdecydowany ateizm, to co najmniej silny antyklerykalizm i niechęć ku Kościołowi, najczęściej stojącemu po stronie klas posiadających.

Klęska Francji w roku 1940 i przeżycia okupacyjne przyniosły nowe doświadczenia. Księża pojawili się i wśród wysłanych na roboty do Niemiec i w podziemiu, w oddziałach *maquis*. Jednocześnie w czasie wojny sformułowana została całościowa ocena sytuacji chrześcijaństwa we Francji. Uczynił to ksiądz H. Godin w słynnej książce *France — pays de mission*? Wykazując w niej stopień dechrystianizacji środowisk robotniczych wiejskich i miejskich, Godin wskazał na kompletny brak kontaktu między tymi środowiskami, a istniejącymi strukturami kościelnymi. Klasyczne duszpasterstwo jest w tej sytuacji bezsilne: między kościołem parafialnym a mieszkaniem robotnika wyrósł mur separacji. Zmiany metod pastoralnych nie wystarczą i trzeba świadomie podjąć akcję rechrystianizacyjną. Potrzebni są księża, którzy staną się apostołami i robotnikami jednocześnie.

Książka Godina wywołała wielkie wrażenie wśród katolików francuskich. Idee jej przyjął entuzjastycznie arcybiskup Paryża kardynał Suhard. Z końcem wojny i w pierwszych latach powojennych obficie posypały się inicjatywy. Na przedmieściach Paryża, Lyonu, Marsylii pojawili się księża robotnicy. Nazwiska niektórych spośród nich, jak choćby dominikanina, ojca Loëw, marsylskiego dokera, a wkrótce potem założyciela zgromadzenia księży

robotników, pod nazwą Mission Ouvrière St. Pierre—St. Paul są już dziś słynne. Powstało także inne, większe zgromadzenie duszpasterskie księży diecezjalnych pod nazwą Mission de France. Zgromadzenie to, dysponujące własnym seminarium, przygotowywało księży i kleryków do działalności w środowiskach robotniczych, polegającej na łączeniu pracy zawodowej w fabrykach z pracą duszpasterską.

Inicjatyw było wiele, przeszkód także. Poza wszystkimi trudnościami, wynikającymi z szukania nowych dróg, sprzeciwiania się ustalonym poglądom i negatywnym stereotypom, kursującym wśród robotników o Kościele i w Kościele o robotnikach, pojawiły się przeszkody ze strony Rzymu. Póki żył kardynał Suhard, praca Mission de France rozwijała się dynamicznie, gdy jednak go w roku 1949 zabrakło, całemu przedsięwzięciu zagroziła likwidacja. W obawie przed infiltracją komunizmu wśród księży-robotników wycofano ich z pracy w fabrykach. Seminarium Mission de France na jakiś czas zamknięto, a następnie ograniczono poważnie całą działalność zgromadzenia. W kręgach lewicy katolickiej we Francji, a zwłaszcza wśród samych księży, których oderwano od ich pracy, zapanowała gorycz i rozżalenie. Jednocześnie jednak podejmowano nowe próby, z trudem wywalczając dla nich autoryzację w przedsoborowym Watykanie. W 1954 roku pracę wśród robotników podjął jeden z biskupów Lyonu — Msgr Alfred Ancel. Pracujący przy warsztacie rzemieślniczym biskup posunął dalej doświadczenia pracy rechrystianizacyjnej, jego książka *5 ans avec les ouvriers* jest po wspomnianej książce Godina drugą podstawową pracą o drogach rechrystianizacji społeczeństwa francuskiego.

Zahamowana w ekspansji zewnętrznej i w eksperymentach pracy zawodowej Mission de France rozwinęła się jednak wewnętrznie, pojawiła się w całym szeregu francuskich diecezji. Rozwinęła się w niej metoda pracy zespołowej — w kilkuosobowych ekipach księży i kleryków stażystów. Ekipy prowadziły pracę duszpasterską w najtrudniejszych skupiskach nędzy we Francji, wkrótce pojawiły się także w Algerii, Tunezji, Maroku, a później także w Afryce centralnej i Ameryce Południowej. To otwarcie na problemy współczesnego świata, dekolonizację, pokój, rozwój krajów zacofanych stało się nową zdobyczą ideową tej wspólnoty.

Wreszcie rok 1964 przyniósł uchylenie zakazu pracy zawodowej księży. Księża-robotnicy znów pojawili się w fabrykach i warsztatach. Akcja rechrystianizacyjna potoczyła się szerszym korytem.

*

Od momentu wyruszenia na nowe drogi minęło 25 lat. Pionierzy w części już nie żyją, pozostali są już mocno szpakowaci, wielu z nich zajmuje poważne funkcje w Kościele. Kiedy w ubiegłym roku badałem tok prac rechrystianizacyjnych we Francji, zrezygnowałem ze składania wizyt ludziom najsłynniejszym, ojcu Loëw, czy biskupowi Ancel. Spędziłem natomiast trochę czasu wśród obecnie działających księży-robotników z Mission de France.

Od pionierów są młodsi o pokolenie, mniej więc w nich może romantyzmu odkrywców. To co dla księdza Godin, Magdaleny Delbrêl, ojca Loëwa, kardynała Suharda, czy biskupa Ancela było odkryciem i kosztowało wiele trudu, oni mogli przyjąć jako pewnik w pierwszym roku studiów seminaryjnych. Każdy z pionierów był osobowością wyjątkową — w nowym pokoleniu jest więcej ludzi zwykłych, zwykłych księży, którzy poświęcając się pracy duszpasterskiej, wybrali ten właśnie jej odcinek — działalność rechrystianizacyjną wśród robotników.

Droga przez pionierów wskazana nie jest jeszcze jednak drogą przetartą. Stale rodzą się nowe problemy, dotyczące metod pracy duszpasterskiej, ale także samej formacji kapłana pracującego razem z robotnikami, jego duchowości, umiejętności życia i pracy w ekipie i wielu innych niemniej istotnych kwestii. Jedną z najważniejszych jest pojmowanie sensu własnej pracy przy warsztacie. Nie ma być ona okazją do nawracania współtowarzyszy, którzy tak długo, jak to jest możliwe, powinni nie wiedzieć, że mają do czynienia z księdzem. Chodzi o coś głębszego, o to, by żyjąc razem z robotnikami i dzieląc ich trudną, męczącą i najczęściej źle płatną pracę, zaprzyjaźnić się z nimi, przejąć ich sposób patrzenia na rzeczywistość, odczuć ich trudności, ograniczenia, zahamowania. Tylko wtedy będziemy mogli im pomóc — twierdzą księża z Mission de France — kiedy naprawdę staniemy się jednymi z nich. I to wrośnięcie w autentyczną codzienność robotniczą traktują jako istotne znamię swojego kapłaństwa i swej rechrystianizacyjnej misji.

W miarę doświadczeń zmienia się także i rozwija formacja seminaryjna Mission de France. Warto spojrzeć, jak wygląda obecnie okres formacyjny kleryka z tego zgromadzenia.

Osiemnastolatek-maturzysta zgłaszający się do seminarium Mission de France, na ogół nie bywa przyjmowany od razu. Przełożeni sugerują mu albo studia, albo służbę wojskową, albo staż fabryczny. Gdy po odbyciu którejś z tych prób stałości powołania i przeżyciu przynajmniej dwóch lat w świeckiej społeczności ludzi dorosłych, kandydat zgłasza się po raz drugi, można sądzić, że jest już znacznie dojrzalszy.

Na początek zadaje mu się pytanie: co cię w Kościele najbardziej razi, irytuje, co cię odstręcza od religii, jakie prawdy wiary budzą twój najwyższy opór? Zestaw tych trudności, które młodzi przynoszą do seminarium wprost ze świata, z codziennego, świeckiego życia, będzie punktem wyjścia do studiów seminaryjnych. Formacja filozoficzna i teologiczna seminarium jest solidna, do koniecznego minimum ograniczone są jednak cykle wykładów kursorycznych, punkt ciężkości studiów leży w pracy seminariów dyskusyjnych poświęconych wybranym, szczególnie ważnym zagadnieniom. Cykl formacji seminaryjnej przerywany jest dwukrotnie stażami w pracy fabrycznej. Na drugim roku kleryk delegowany jest do którejś z ekip Mission de France i studiując zaocznie kurs seminaryjny pracuje fizycznie pod opieką starszych kolegów-księży. Powracając po rocznej pracy do seminarium, przywozi ze sobą bogate wrażenia i długą listę problemów duszpasterskich. Tworzące się już w seminarium ekipy dążą do wspólnego rozwiązywania tych zagadnień. Drugi staż fabryczny odbywa na początku szóstego roku formacji — już jako diakon. Po święceniach kapłańskich wie już dokładnie, na czym ma polegać jego przyszła praca. Wychodząc z seminarium nie jest może skłonny do intelektualnego teoretyzowania na tematy filozoficzne, ale za to nie lęka się duszpasterstwa w najtrudniejszych okolicznościach.

Ekipa, w której gościłem, pracuje w robotniczej dzielnicy Tuluzy. Objąwszy mały kościół, członkowie zespołu łączą pracę parafialną z pracą fizyczną, wykonywaną w zmniejszonym wymiarze godzin. Jest ich siedmiu — pięciu księży i dwóch stażystów-kleryków. Wszyscy robią wrażenie robotników i czują się nimi, przejęli od swych kolegów z fabryki nie tylko sposób wyrażania myśli, ale i sposób widzenia świata. Głęboko zaangażowani w walkę w obronie godności wyzyskiwanych robotników niewykwalifikowanych, są z nimi w pełni solidarni. Będąc robotnikami, nie przestają jednak być księżmi i rozmowy, co to dla nich znaczy być księdzem, wypełniały znaczną część wieczorów, jakie spędziłem w ekipie. Wśród mych rozmówców był też ksiądz o apetycznym nazwisku Croissant, autor artykułu [1], który wywołał ubiegłego lata duże poruszenie w kręgach duszpasterskich całej Francji. Jest to refleksja nad funkcją pracy fizycznej w duchowości duszpasterza ukazana w relacji z kilkumiesięcznego stażu, jaki podjął ksiądz Croissant, trzydziestoośmioletni dotychczasowy profesor seminarium duchownego. Opowiadanie to proste i niewymyślne, po-

---

[1] *Une embauche qui a changé ma vie. Témoignage d'un prêtre de paroisse.* „Lettre aux Communautés de la Mission de France", numer specjalny — lato 1967, s. 7—24.

kazuje jednak namacalnie formowanie się sylwetki nowego typu księdza w miarę pracy w fabryce. Myślę, że świadectwo to zasługuje na uwagę i przytaczam je z pewnymi skrótami.

## III. Z NOTATEK KSIĘDZA-ROBOTNIKA

*...Zacząłem szukać pracy 28 lutego 1966 roku. Znalazłem ją 28 marca, po miesiącu. Przeszedłem na próżno 20 firm, przyjęto mnie w dwudziestej pierwszej. Był to czas przykry, ale bogaty w doświadczenia.*

*W pierwszych dziesięciu firmach nie mówiłem, że jestem księdzem. Zgłaszałem się bez znajomości, stosunków, ani poleceń — byłem sam. Poza tym miałem „warunki szczególne", których nie mogłem wytłumaczyć.*

*Czułem się poniżony i okropnie zależny. Sam wobec szefa, w sytuacji petenta, bez możliwości odwołania się — bo on przecież decydował. Niektórzy szefowie traktowali mnie bardzo po ludzku, inni nie tracili nawet 30 sekund na mój kapitał: pracę. Firma nie była zainteresowana. Jako ksiądz na parafii często bywam w roli takiego szefa, jestem wyposażony we władzę, udzielam odpowiedzi petentom, proszącym o chrzest czy ślub, którzy przychodzą też sami, ubodzy i bez poleceń. Pracując jednocześnie jako robotnik i jako ksiądz, mógłbym mniej lub bardziej świadomie brać w biurze parafialnym odwet za poniżenia w biurze fabrycznym. Chodzi jednak o co innego: i w parafii muszę wchodzić coraz bardziej w skórę petenta, rzeczywiście go przyjmować, wysłuchiwać poważnie.*

*...„Jaka jest pańska specjalność?" — To było pierwsze pytanie, jakie mi stawiano. Nie byłem na nie przygotowany, co dowodzi, jak niepoważnie traktowałem znaczenie kwalifikacji zawodowych. Poczułem tutaj ograniczoność swych możliwości i swą obcość w środowisku robotniczym: w 38 roku życia musiałem odpowiadać, że nie mam żadnej specjalności (przynajmniej w zakresie pracy fizycznej, a o to przecież chodziło). W pracy parafialnej też chyba trzeba traktować poważnie, doceniać i próbować rozumieć „specjalność" osób, z którymi się stykamy. To przecież jest istotny wymiar ich życia, ich samych. To właśnie chciał powiedzieć ten narzeczony, uznany przez księdza za ignoranta, ponieważ zaniedbał przystąpienia do komunii. Chłopak odpowiedział: „bardzo możliwe, że się nie znam na religii, ale co z tego? Znam się za to na życiu".*

*...Przykrego wrażenia doznałem w kilku firmach, w których szukałem pracy. Zaskoczyła mnie niedyskrecja, z jaką traktuje się*

*sprawy pracownika. Musiałem przy wszystkich mówić, o co mi chodzi, jakie mam warunki, odpowiedź też była dawana przy wszystkich. Ten sposób postępowania nie szanuje wcale tajemnicy osobistej — skłoniło mnie to do namysłu nad moim własnym sposobem przyjmowania osób w parafii.*

*Gdy się w ten sposób szuka pracy, ciągłe spotykanie tej samej odmownej odpowiedzi zniechęca. Teraz znacznie lepiej rozumiem, jak mogą zniechęcać się ci, którzy szukają pracy i jej nie znajdują. Taka sytuacja musi być tragiczna, zwłaszcza, jeśli łączy się to z koniecznością życiową, czego przecież nie było w moim przypadku. Bezrobocie i zwalnianie z pracy, to nie tylko słowa, to twarda rzeczywistość. Jasne, że rodzina bezrobotna ma co innego do roboty, niż przychodzenie na parafialne zebrania: przede wszystkim trzeba żyć...*

*...Hurtownia rybna, gdzie pracowałem, oddalona jest o 12 kilometrów od nas. Jak większość robotników, jeździłem do pracy motorowerem. Przyzwyczaiłem się do deszczu i chłodu. Od 28 marca, do 27 lipca przepracowałem trzydzieści trzy noce (w środy i czwartki każdego tygodnia) od godziny piątej po południu do trzeciej nad ranem. Na początku zachowywałem swoją anonimowość i na pytanie: „Co robisz w inne dni tygodnia" odpowiadałem tylko: „Pracuję gdzie indziej". Tak samo odpowiadali zresztą moi koledzy — robotnik przychodząc do pracy nie deklaruje: „oto ja, przybywam tutaj, jestem żonaty, kocham moją żonę i dzieci itd.". Po prostu bierze się za robotę. Po paru dniach zapytają go, a wtedy odpowie, a jak nawet nie zapytają, to i tak samo stanie się po jakimś czasie widoczne: wielką miłość łatwo jest dostrzec. Tak samo powinno być z naszą przyjaźnią z Chrystusem.*

*Jednocześnie nie chciałem wykorzystywać swojej anonimowości i rodzącego się koleżeństwa dla przeprowadzania „studiów" nad kolegami. Zbliżając się do kogoś w poszukiwaniu dialogu nie wolno lekceważyć (wobec siebie i wobec partnera) sprawy własnej tożsamości i uchylać się od uświadomienia go, z kim ma do czynienia. Okazja odkrycia swego stanu nadarzyła się piątej nocy.*

*...Tłuczenie lodu (czasem trzy do czterech ton w ciągu nocy), ważenie ryb, układanie ich do skrzyń, pokrywanie ich lodem, przygotowywanie przesyłek, to robota brudna i cuchnąca. Można się jednak było do tego przyzwyczaić, mieliśmy zresztą ubrania ochronne. Pracowało się w chłodzie, zwykle przy 0°, a przy zamrażaniu — w temperaturze —24° C. Można to znieść, ale czyż miał rację szef załogi, mówiąc: „gdyby dać im premię za pracę w chłodzie, to psychologicznie byłoby im jeszcze bardziej zimno — toteż ja tej premii nie daję!"*

*Praca odbywa się taśmowo, czasem przebiega to spokojnie, ale kiedy jest dużo ryby, robota musi iść szybko i staje się męcząca. Wystarczy jeden robotnik w szeregu, by utrudnić lub ułatwić pracę wszystkim. Dziś wiem z doświadczenia, co to znaczy praca taśmowa i związane z nią zmęczenie.*

*W ciągu nocy robi się godzinną przerwę na posiłek w kantynie. To dobry moment na wspólne rozmowy. Praca nocna jest szczególnie uciążliwa. Trzeba żyć poza normalnym życiem większości ludzi: trzeba spać w dzień, kiedy inni pracują i hałasują, a odpoczynek w ciągu dnia nie jest tym samym, co odpoczynek nocny. Praca ta odbija się na życiu rodzinnym; jeden z kolegów pracujących co noc wytrzymał tylko miesiąc: jego żona pracowała także i poza sobotą mógł się z nią widywać tylko w ciągu kwadransa dziennie. Wielu innych uskarżało się również, że ten rytm pracy uniemożliwia jakiekolwiek życie w rodzinie. Sam zresztą odczuwałem zmęczenie tą pracą nocną i komplikacje, jakie wprowadzała ona w moje zajęcia w parafii i kontakty z ludźmi. Dzięki temu rozumiem osiedle kolejarzy w mojej dzielnicy, gdzie w blisko osiemdziesięciu rodzinach znają tę pracę nocną...*

*...Częstym tematem rozmów są „kobiety", narzędzie rozkoszy dla mężczyzn, bez którego „nie można się obejść", ponieważ „nie jest się z drewna". Wiele się w pracy mówi o kobietach w ogóle, ale prawie nigdy nie porusza się sprawy własnej żony czy dziewczyny. Zdania powtarzane codziennie wywierają w końcu wpływ na świadomość, ale mimo to żony i narzeczone nie są dla moich kolegów tym samym, co „kobiety w ogóle", o których mówi się przy pracy. Jest chyba jakaś wartość w tym rozróżnieniu.*

*Mając jako ksiądz obowiązek przygotowywania młodych do małżeństwa i porównując to, co słyszę przy pracy w zakładzie z tym, co zdarza mi się słyszeć lub samemu mówić w parafii, dochodzę do wniosku, że język naszej katechezy jest najczęściej zupełnie niezrozumiały. To są dwa zupełnie różne światy. Jeden z moich kolegów z hurtowni brał ślub w kościele. Wiedząc, czego on codzienie wysłuchiwał i co sam mówił, zadowolony byłem, że to nie ja miałem przygotowywać go do małżeństwa...*

*O ile uderzyło mnie, że koledzy nie wspominają na ogół w pracy o swych żonach, o tyle często na osobności opowiadali mi wiele o swoich dzieciach. Jeden „zupełnie zwariował" po urodzinach pierworodnego: to coś nowego, niesamowitego, to coś, co go przerasta; ciężko pracuje, ale już wziął godziny nadliczbowe, „żeby było na wychowanie małego". Inny opowiada z wielkim przywiązaniem o swych trzech chłopcach, których zresztą nie może utrzymać przy swoich zarobkach. Jeszcze inny jest w trakcie rozwodu. Kilkakrot-*

*nie zwierza się mi ze swego cierpienia z powodu rozłąki z synem: „Odeszła i zabrała moje dziecko. Jej nie chcę więcej znać, ale mój mały — to jest okropne, od dwóch (od trzech...) tygodni go nie widziałem..."*

*...Dla większości moich towarzyszy pracy realne życie to ich praca, żona, rodzina, rozrywka. Bóg, Chrystus, Kościół — przynajmniej pozornie są w ich życiu zupełnie obcy, są poza ich troskami.*

*Życie realne zdaje się im wystarczać, nie ma żadnego związku między ich ludzkimi sprawami a wiarą. Nie odczuwają braku Boga. Będąc niewierzącymi nie wydają się nieszczęśliwsi, ani ubożsi ode mnie — wierzącego. Bóg wydaje się niepotrzebny człowiekowi. Nie są przeciwnikami Boga ani Chrystusa, są obojętni. Bóg ani Chrystus nie mają dla nich twarzy.*

*Kościół — przeciwnie, księża, zakonnice, chrześcijanie — mają dla nich twarz, przemawiają do nich.*

*Ksiądz „odprawia Mszę i to wszystko" — a więc robota niewielka i niemęcząca. Kiedy robotnik mówi o pracy, myśli oczywiście o pracy fizycznej. Toteż bardziej niż wyjaśnienia dotyczące pracy duszpasterskiej, zwracają jego uwagę konkretne działania.*

*Fakt, że znalazł się wśród nich ksiądz, który pracował razem z nimi w nocy, w brudzie i chłodzie, wywołał szok. Najpierw było ogromne zdziwienie, nie chcieli wierzyć, że jestem księdzem („Naprawdę jesteś księdzem? ty odprawiasz Mszę? gdzie jest twój kościół?), tak bardzo było dla nich nie do pomyślenia, że jakiś ksiądz mógłby „pracować".*

*Potem przyjęli mnie jak swojego. Szanowali księdza, każdy na swój sposób. Jeden dowiedziawszy się, że jestem księdzem, powiedział: „każdy zawód jest dobry", inny bronił mnie przed jednym z kolegów oświadczającym, że jest ateistą i nie uznaje księży, mówiąc: „co cię to obchodzi, czy on jest księdzem, malarzem, czy stolarzem..." Religijnego aspektu sprawy moi koledzy nie wyczuwali, ale tolerancja była przestrzegana.*

*Ksiądz ma swój kościół (ponieważ religia „odbywa się" w kościołach, a nie w życiu), zarabia dużo forsy, pracując niewiele i w krótkim czasie. „Dałem ochrzcić swoją małą: za pół godzinki proboszcz wziął ode mnie 3000 starych franków..." Tam, w hurtowni naprawdę zrozumiałem, czym są pieniądze dla robotnika i jak bardzo sprawy finansowe wpływają na jego sąd o Kościele. Trzy tysiące franków za ochrzczenie, czyli za pół godzinki niemęczącej roboty w czystym kościele i w przyzwoitym ubraniu. Dla robotnika z hurtowni rybnej te same pieniądze, to 10 godzin pracy w nocy, w brudzie, wilgoci i chłodzie. W podobnych warunkach mówienie*

*o Kościele ubogich jest po prostu śmieszne. Dla robotnika Kościół ma twarz bogacza.*

*Oczywiście, Kościół nie przelicza sakramentów na godziny pracy. Ale jak ma to, jeśli nie w godzinach, liczyć niewierzący robotnik?*

*...Tłukąc lód... pakując ryby... wiele razy powtarzałem sobie, że jestem księdzem i że moje kapłaństwo musi się wyrażać w codziennym życiu. Wieczorem w Wielki Czwartek, gdy spędzałem czas nad skrzyniami z rybą, podczas gdy moi koledzy-księża koncelebrowali w Kościele, problem ten stawał przede mną jeszcze wyraźniej.*

*Jak u każdego chrześcijanina, wszystkie moje czynności doczesne powinny być „zgodne z wolą Chrystusa" i „ku chwale Stwórcy i Odkupiciela", powinny stać się „ofiarami duchowymi, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa", (1 P 2, 5); w obrzędzie Eucharystii ofiary te łączą się z ofiarą Ciała Pańskiego, by z całym nabożeństwem zostać złożone Ojcu.*

*Jak św. Paweł mam być „ministrem" — sługą Jezusa Chrystusa pomiędzy poganami — po to, by stali się (a ja wśród nich) ofiarą miłą Bogu (Rz 15, 16). Wielekroć przy rybie odmawiałem modlitwę mszalnego Ofiarowania: „Przyjmij Ojcze święty...i za wszystkich tu obecnych". Łączyło to jakoś moich towarzyszy pracy z Mszą, którą w kościele odprawiałem, by ich życie było miłe Bogu. Kapłaństwo, ewangelizacja, eucharystia — te trzy rzeczywistości wydawały mi się głęboko powiązane...*

*Nigdy nie modliłem się tak gorąco do Ducha Świętego, jak wtedy, gdy jadąc motorowerem do pracy nie mogłem przewidzieć, jakie świadectwo będę musiał dać najbliższej nocy.*

*Wracając z pracy po trzeciej nad ranem po prostu powracałem przed Panem do pewnych bardziej znamiennych wypadków minionej nocy i nie potrafiąc się o tej porze skupić na odmawianiu długich modlitw, na nowo odkrywałem „Zdrowaś Mario", tak pomocne w chwilach wielkiego zmęczenia. Praca fizyczna stała się dla mnie ciągłym wezwaniem do ponawiania poważnej modlitwy.*

## IV. DUCHOWOŚĆ KATECHUMENÓW

Rechrystianizacja ma być nowym spotkaniem z chrześcijaństwem. Spotkaniem współczesnego człowieka z chrześcijaństwem takim, jakie przeżywa współczesny Kościół. Nic więc dziwnego, że spotkanie to dokonuje się inaczej, niż tamto pierwsze — sprzed tysiąclecia. Różnica nie polega tylko na odmienności warunków,

czy zastosowaniu nowych metod apostolstwa. Spotkanie po raz wtóry dokonuje się przez uświadomienie sobie innych wartości chrześcijaństwa, tych, które w tradycyjnej religijności najczęściej gubiły się, nie były dostrzegane, a przynajmniej dostatecznie podkreślane.

W miarę narastania procesów rechrystianizacyjnych tworzą się zręby czegoś, co można by nazwać nową duchowością chrześcijańską. Łatwo tu o nieporozumienia. Duchowość chrześcijańska jest niby zawsze ta sama, płynie z tych samych źródeł i kieruje się ku temu samemu nadrzędnemu celowi. Każda epoka jednak nadaje tej duchowości własne charakterystyczne znamię, żłobi nowy, odmienny nurt życia religijnego. Uczestnicząc, czy choćby obserwując z bliska procesy rechrystianizacyjne, jesteśmy świadkami kształtowania się współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Jakie są jej cechy istotne?

Trudno jest ująć syntetycznie coś, co jest dopiero *in statu nascendi*. Wydaje się jednak, że podstaw nowych prądów życia religijnego należy szukać przede wszystkim w nowym teologicznym ujęciu religijnego sensu doczesności i nowym przeżyciu wspólnoty ludzkiej. W tradycyjnych formułach teologicznych świat i doczesność pojawiały się najczęściej w przeciwstawieniu Bogu i wieczności, były pokusą stającą przed chrześcijaninem w momentach dokonywania wyboru postawy. We współczesnej świadomości chrześcijańskiej coraz wyraźniej świat i doczesność jawią się w postaci zadania, które stoi przed człowiekiem, a w szczególności przed chrześcijaninem. Teologia rzeczywistości ziemskich w ostatnich latach postawiła dopiero pierwsze kroki, ale przednaukowe, intuicyjne poczucie obowiązku zaangażowania się w sprawy świata współczesnego i budowania go w duchu Ewangelii znacznie wyprzedziło odnośne sformułowania soborowe. Podobnie rzecz się miała z poczuciem wspólnoty ogólnoludzkiej i sensu istnienia Kościoła wśród ludzi — doktryna o Ludzie Bożym, zanim została wyrażona w *Konstytucji o Kościele*, w swych zasadniczych zrębach żyła już i owocowała w rzeczywistych wspólnotach na przedmieściach wielkich pogańskich miast. Była treścią nowego spotkania z chrześcijaństwem, wyrosła w klimacie rechrystianizacji.

Każda historyczna formacja religijna miała swój wyraźnie określony model, wzorzec do naśladowania. Wzorcami takimi były gminy z czasów apostolskich, pustelnie, klasztory benedyktyńskie, franciszkańskie, bractwa i stowarzyszenia religijne różnych epok. Warto zauważyć, że podmiotem wzorcowym życia religijnego był w tych modelach najczęściej mnich, kapłan, a jeśli także i świecki — to taki, który wbrew swemu stanowi odsuwał się od świata, by za tę cenę zbliżyć się do Boga.

Kto inny jest podmiotem życia duchowego we współczesnej formacji religijnej. Jest to przede wszystkim człowiek świecki, po uszy zaangażowany w codzienne sprawy świata. Nie teolog i — wbrew temu, co się czasem przy rozmówkach o tzw. „nowej fali" słyszy — nie intelektualista. Zwykły człowiek z ulicy, częstokroć niedokształcony religijnie. Jego „uduchowienie" nie oznacza skłonności do rozważań abstrakcyjnych i sentymentalnej gapiowatości w rzeczach konkretnych. Jest raczej zdolnością, czy nawykiem (może pasowałoby tu staroświeckie określenie: cnota) widzenia codziennych sytuacji życiowych w kategoriach prawa miłości bliźniego i jego społecznych konsekwencji.

Tak określany podmiot życia duchowego — zwyczajny człowiek świecki — musi odnajdywać własną drogę spotkania z Bogiem. Nie szuka jej poza światem doczesnym, ale poprzez świat. Francuskie określenie: *à travers le monde* staje się podstawowym i najbardziej popularnym sloganem tej nowej formacji religijnej. Za sloganem postępuje jednak i żywa treść.

Kształtująca się w dziele rechrystianizacji nowa duchowość jest dorobkiem wspólnot. Społeczny charakter większości przeżyć religijnych, społeczny wysiłek wcielania uznawanych praw moralnych w życie jest jej cechą szczególną. Jest to chyba naturalną konsekwencją warunków, w jakich rozwija się to życie religijne: ludzie, którzy je tworzą, żyją w otoczeniu zdechrystianizowanym, areligijnym — stąd wzrasta w nich głód wspólnoty religijnej, potrzeba łączenia się w wyznawaniu i przeżywaniu. Także i w refleksji nad otaczającym światem. Ta ostatnia refleksja jest integralnym elementem duchowości tych, którzy poprzez świat usiłują dotrzeć do Boga. Metodyczna i stała ocena zjawisk będących w zasięgu obserwacji uczestników wspólnoty — tzw. *revision de vie* — jest punktem wyjścia dla ustalenia wspólnych zadań w środowisku fabrycznym, sąsiedzkim czy studenckim. Jest także punktem wyjścia dla wspólnej modlitwy.

Wspólnota nie jest gettem, a jej nastawianie na zwykłą, codzienną służbę środowisku, w którym się utworzyła, stanowi gwarancję otwartości i autentycznego apostolstwa bez prozelityzmu. Treścią tego apostolstwa nie jest w pierwszym rzędzie doktryna wiary, ale przede wszystkim świadectwo życia według praw Ewangelii. Żyć po chrześcijańsku — to zasadnicza treść całej tworzącej się w ten sposób formacji religijnej. I to jest też istotą wysiłku rechrystianizacyjnego: tu, w tym miejscu następuje to nowe spotkanie człowieka z ulicy z Chrystusem.

Pojęcie Boga jest dlań bardzo trudne, obce, nieokreślone. Praktyki religijne nie mają wyraźnego sensu. Ale chrześcijańskie nor-

my postępowania w życiu, przykazanie miłości bliźniego w zastosowaniu do detali dnia codziennego — to jest jasne i czytelne dla wszystkich. Toteż rechrystianizacja nie zaczyna się ani od katechizmu, ani od praktyk, ale od postaw życiowych, od mobilizowania tkwiącego w każdym człowieku dobra. Nie wszyscy członkowie wspólnot i ekip apostolskich znają katechizm, nie wszyscy dopełniają praktyk religijnych. Postawą swą potrafią jednak zbliżać do chrześcijaństwa nawet ludzi obarczonych wielkimi urazami wobec Kościoła. Realizuje się tą drogą przedziwny apostolat katechumenów, nieporadny i niewątpliwie prymitywizujący naukę Kościoła, ale żarliwy i autentyczny. Postawa katechumena jest zresztą w ogóle dla całej tej rechrystianizującej się formacji duchowej bardzo bliska. Także poprzez świadomość ograniczenia swej wiedzy o Bogu i pewnej nieśmiałości wobec Niego. Opory wobec praktyk religijnych nie wynikają tu z lenistwa, czy braku nawyku, ale w wielkiej mierze z poczucia nieogarnionego dystansu, dzielącego Boga od zwykłego człowieka z ulicy, który co najwyżej usiłuje być chrześcijaninem.

Postawa ta, wyraźnie kontrastująca z nachalną dewocją i zadomowieniem przy ołtarzu, które często cechowały poprzednie formacje religijne, wydaje się znacznie bardziej pokorna i prawdziwa. Budzi sympatię i szacunek. Może jednak budzić i obawy: chrześcijaństwo nie jest przecież tylko wzorem postaw życiowych. Duchowość wzdragająca się przed zbliżeniem do Boga, przed przyjaźnią z Nim, musi być jakoś okaleczona i niepełna. Przed wielkim przykazaniem miłości bliźniego jest przykazanie miłości Boga — jeszcze większe i bardziej fundamentalne. Empiryczne niejako odkrywanie chrześcijaństwa w życiu jest niezaprzeczalną wartością nowej formacji, ale jak wzbogacić ją o całą zawartość prawdy objawionej i o dorobek dwóch tysięcy lat życia Kościoła?

Pytanie to staje dziś wyraziście przed tymi, którzy podjęli trud rechrystianizacji i mając już pierwsze owoce swego wysiłku muszą katechumenom torować drogę do wnętrza Kościoła. Zadanie jest niełatwe i jego realizacja posuwa się powoli. Posuwając się, wnosi jednak do całego Kościoła elementy nowe i ogólnie ważne. Właśnie w tych wspólnotach z pograniczy Kościoła uświadomiła się najwyraźniej i najwcześniej potrzeba odnowy liturgii. Różne elementy tej odnowy, bez entuzjazmu przyjmowane w środowiskach tradycyjnych, w których stabilizacja praktyk religijnych zdawała się nie wymagać żadnych zmian, okazały się konieczne tam, gdzie rzeczywiście liturgia miała być żywa, gdzie musiała pełnić swą istotną funkcję: zbliżać do Boga, stwarzać ramy dla przeżycia religijnego. Podobnie ze środowisk zbliżających się do Kościoła katechumenów wyszła potrzeba głębszego i bardziej autentycznego

przeżycia sakramentów, żywego kontaktu świeckich z Pismem świętym, włączenia modlitwy prywatnej chrześcijanina świeckiego w oficjalną modlitwę Kościoła.

Warto by może zanalizować zarówno problematykę prac Soboru, jak i wysiłki twórcze najwybitniejszych współczesnych zespołów teologicznych, pytając, czyim potrzebom mają one odpowiedzieć. Wynik tej analizy wskazałby, jak sądzę, że właśnie katechumen stawia dzisiejszemu Kościołowi najtrudniejsze, najbardziej zasadnicze pytania, że właśnie on formułuje wobec teologii najistotniejsze zamówienie społeczne. Powoli i z oporami przekracza próg Kościoła, ale wchodząc, pobudza w nim nową energię.

Jeśli tak jest w istocie, to fakt ten stawia w innym świetle i zagadnienie rechrystianizacji. Niesłuszne chyba byłoby traktowanie siły wyzwalającej wielkie przemiany współczesnego Kościoła jako jednego ze zmartwień duszpasterskich aktualnych w niektórych tylko krajach.

Powróćmy jednak do formacji duchowej, jaka rodzi się w klimacie wysiłków rechrystianizacyjnych. Nie jest ona dziś jeszcze jednoznacznie określona, nie ma swojego Tomasza à Kempis, ani ignacjańskich „Ćwiczeń". Jest czymś, co się staje na naszych oczach. Z trudem usiłują o niej pisać ojciec Jacques Loëw, biskup Ancel, czy przełożony Małych Braci, ojciec Voillaume. Jest już wszakże kilka świadectw indywidualnych, złożonych przez ludzi z pokolenia pionierów rechrystianizacji.

W 1966 roku ukazał się w Paryżu wybór pism wspomnianej poprzednio Madeleine Delbrêl, świeckiej działaczki społecznej w Ivry, jednej z pionierek rechrystianizacji środowisk robotniczych we Francji. Książka nosi tytuł *Nous autres, gens des rues*. Zasługuje ona z pewnością na tłumaczenie na język polski i prawdopodobnie doczeka się wydania w Polsce. Dziś jednak — choćby dla ilustracji tylko — przerzućmy choć parę stron, [2] które narodziły się w poszukiwaniu spotkania z Bogiem — poprzez świat.

## V. MY, LUDZIE Z ULICY...

...Są miejsca, gdzie tchnie Duch, ale jest Duch, który tchnie na każdym miejscu.

*Są ludzie, których Bóg wyłącza i stawia poza tłumem. I są inni, których pozostawia w tłumie, których nie odwołuje ze świata. To ci, którzy zajmują się zwyczajną pracą, mają zwyczajne rodziny,*

[2] Madeleine Delbrêl, *Nous autres, gens des rues. Textes missionnaires présentés par Jacques Loëw*, Editions du Seuil, Paris 1966. Cytaty pochodzą ze stron 67 i 167—169.

*albo są zwyczajnie samotni. Mieszkają w zwyczajnych domach i noszą zwyczajne ubrania. Cierpią na zwyczajne choroby i zwyczajnie umierają. Ludzie zwyczajnego życia. Ludzie, których spotkać można na każdej ulicy.*

*My, pozostawieni w tłumie ludzie ulicy, wierzymy z całych sił, że ta ulica, ten świat, w którym Bóg nas umieścił, jest dla nas miejscem naszej świętości.*

*Wierzymy, że nie brak tu nam niczego niezbędnego, bo gdyby brakowało czegoś niezbędnego, to Bóg by nam to już dał...*

*

*...Jedynym koniecznym środkiem jest miłość. Wszystko jej może służyć jako narzędzie. To ona nas przynagla, bo jej nic na świecie nie zmusi do czekania. Miłość nie ogląda się za narzędziem, które jej odebrano, lecz ucieka się do innego. Okoliczności, wydarzenia, sytuacje i stosunki pękają pod jej naciskiem, jak skorupa pod naciskiem soków żywotnych pęka, by mogły wystrzelić młode pędy, jak ziarno podczas kiełkowania, jak każda rzecz żywa w swej życiowej potrzebie...*

*Bóg jest dla nas jedynym dobrem absolutnym i dzięki Niemu dobre są wszystkie inne dobra, jako pochodzące od Niego.*

*Ale ten Bóg, to dobro, które nazywamy absolutnym, tylko wtedy wyda się komuś prawdopodobnym, gdy poważnie, jako pochodzące od Niego, potraktujemy wszystkie dobra, których ludzie pragną i gdy za rzeczywiste uznamy zło płynące z ich braku.*

*...Miłość jest z Boga, od Niego przyszła, jest więc tajemnicą. Trudno jest nam pojąć tę tajemnicę. Nie możemy jednak przed nią uciec, przed tym zwłaszcza, co z niej wynika w życiu człowieka wśród ludzi: przed dobrocią, taką, jaką Chrystus nam pokazał i jakiej nauczał w swym życiu ludzkim.*

*Dobroć jest poza tajemnicą. Jest prosta. Ewangelia ją określa dokładnie i niedwuznacznie jej wymaga. Ale choć Chrystus nadał jej wymiary ponadludzkie, ludzie ją pomniejszyli, wykoślawili, poniżyli w jej czysto ludzkim sensie. Dziś wydaje się ona często śmieszna, jest niemal czymś pejoratywnym. Nikt nie chce być tylko dobrym... Czyja ambicja poświęci się tylko czynieniu dobra? Kto rozpozna pojęcie dobra w wyrażeniu „dobry interes"?*

*Taka zatrata sensu jakiegoś pojęcia prawie zawsze oznacza zanik rzeczywistości, którą ono przedstawiało. Rzeczywiście dobro stało się rzadkością w naszym świecie. Wartości, które miały zastąpić dobroć, w życiu indywidualnym połączyły się ze ślepym egoizmem, w życiu gospodarczym — z nieubłaganym cynizmem, w życiu politycznym i międzynarodowym — z okrucieństwem i pogardą wobec głodu, śmierci i poniżenia fizycznego i moralnego*

*innych ludzi. Serce człowieka współczesnego powoli i niezauważalnie dusi się z braku dobroci.*

*Toteż napotkanie człowieka rzeczywiście dobrego wywołuje w innych ludziach reakcję niekontrolowaną umysłem, prawdziwy fenomen „utlenienia serca." Łatwo dostrzec, jak ludziom tym powraca coś istotnie potrzebnego do życia.*

*Dobroć jest naprawdę wytłumaczeniem tajemnicy miłości. I dlatego wtedy jest prawdziwa, pełna, mocna, wolna od pychy i niedoskonałości, kiedy jest następstwem miłości istniejącej w nas, a pochodzącej od Boga.*

*I odwrotnie, choćby jeden tylko uczynek prawdziwej dobroci w niepojęty sposób może skierować człowieka ku Bogu. „Ten, kto czyni dobro, idzie ku Światłu" — formuła ta znajduje tu znaczenie tak realistyczne, tak namacalne, że aż zadziwia fakt, iż nie wyczuwaliśmy, że ta dobroć, widoczny znak miłości, jest być może największą siłą uświęcającą „świętych", nawracającą nas samych, biednych grzeszników, poruszającą obojętnych i niewierzących.*

*Jestem przekonana, że tak jest wszędzie...*

## VI. PERSPEKTYWY NADWIŚLAŃSKIE

Spróbujmy podsumować dotychczasowe rozważania: z różnych stron próbowaliśmy oświetlić w nich problematykę współczesnej rechrystianizacji. Wychodząc od opisu sytuacji, w której podjęcie świadomej działalności rechrystianizacyjnej staje się koniecznością dla Kościoła, przedstawiliśmy jeden z historycznie uformowanych jej modeli — ten, który wybrał Kościół we Francji. W oparciu o niektóre formy współczesnych działań duszpasterskich i posługując się — nieporadnie może — ilustracją z pism ludzi, którzy poświęcili się tej działalności, staraliśmy się odtworzyć atmosferę wysiłku wejścia Kościoła w codzienność tamtejszego „świata współczesnego", wysiłku, który staje się zresztą coraz bardziej powszechny w różnorodnych środowiskach chrześcijańskich Zachodu. Próbowaliśmy wreszcie przedstawić formację duchową współczesnego katolika świeckiego, jaka wyłania się w toku pracy rechrystianizacyjnej. Niewątpliwie żadne z poruszonych tu zagadnień nie zostało do końca wyczerpane w niniejszym artykule. Problematyka współczesnej rechrystianizacji jest tak szeroka, że zasługuje dziś już na pewno na poważne omówienia książkowe. Nawet jednak skromny jej zarys, jaki przedstawiony został powyżej, upoważnia do wyciągnięcia pewnych wniosków ogólniejszych, do-

tyczących funkcji procesów rechrystianizacyjnych w całokształcie życia i działalności Kościoła współczesnego.

Rechrystianizacja jest chyba najtrudniejszym zadaniem apostolskim, jakie stanęło przed Kościołem. Mieści w sobie wszystkie trudności akcji misyjnej i wszystkie gorycze pokuty za dawne błędy duszpasterskie. Ale jak każda autentyczna pokuta, przynosi rechrystianizacja Kościołowi nowe i nadspodziewane wartości wewnętrzne. Owocująca w momencie Soboru idea odnowy Kościoła dojrzewała właśnie w klimacie rechrystianizacji. Jak usiłowaliśmy wykazać w poprzednich etapach naszych rozważań, powracający do Kościoła katechumen swymi prostymi reakcjami ułatwił krytyczną refleksję nad wielu cechami kościelnej codzienności, ośmielił się zapytać o racje wielu od lat mechanicznie przyjmowanych poglądów, zdynamizował Kościół i samym swym wejściem w jego wnętrze powiązał go bliżej ze światem.

Wśród krytycznych obserwatorów działalności rechrystianizacyjnej Kościoła francuskiego słyszy się czasem ironiczne pytanie: „iluż niewierzących nawrócili owi księża-robotnicy w ciągu dwudziestu pięciu lat swojej działalności?" Wydaje mi się, że pytanie to nie ma sensu, a stawianie go dowodzi, że wielu chrześcijan, ba — księży nawet, ocenia rozwój Kościoła przy pomocy bardzo prymitywnych mierników. Pytanie o liczby nie ma sensu nie tylko dlatego, że przy skierowaniu wysiłku rechrystianizacyjnego na świadectwo życia zgodnego z Ewangelią, a nie na rygory praktyk, żadne liczby nie oddadzą istotnych rezultatów wysiłku apostolskiego. Pomyłka pytających i — co gorsza — lekceważenie tego wysiłku polega na niedostrzeżeniu wartości tego fermentu w życiu Kościoła, jaki wniosła w nie szeroko pojęta akcja rechrystianizacji. Energią procesów rechrystianizacyjnych porusza się bowiem w wielkiej mierze całe dzieło odnowy Kościoła, a współcześni katechumeni przy wszystkich brakach w swej znajomości formuł katechizmowych bardzo ułatwili Kościołowi rozszerzenie horyzontów.

Rechrystianizacja jest bowiem wysiłkiem tego samego Kościoła, który żyje i rozwija się i w tradycyjnych strukturach duszpasterskich parafii i diecezji. Po nocy przepracowanej w hurtowni ryb ksiądz Croissant powraca do swej parafii, by tam wykorzystywać doświadczenia nabyte wśród swych niewierzących przyjaciół — robotników. Działalność rechrystianizacyjna i działalność w ramach struktur tradycyjnych stanowią dwie odmiany tego samego wysiłku apostolskiego i duszpasterskiego. Działa tu więc prawo naczyń połączonych, tak, jak działa ono między stylami duszpasterskimi Kościoła w różnych krajach.

Dlatego też oceniając działalność rechrystianizacyjną Kościoła żyjącego w warunkach najbardziej nawet odmiennych od naszych, nie możemy sądzić, że tamte obce nam doświadczenia mogą pozostać całkowicie obojętne dla naszej pracy. Nie będą obojętne: nawet jeśli wykażemy dziś dla nich całkowity brak zainteresowania, i tak jutro dotrą do nas jako spóźniona fala poruszająca Kościół powszechny. Czy jednak taka postawa jest słuszna, czy coniedzielny widok naszych zatłoczonych kościołów nie przesłania nam szerszych, a zwłaszcza bardziej w przyszłość skierowanych perspektyw?

Zagadnienie jest chyba bardziej skomplikowane, niż się na pozór wydaje. Niewątpliwie nie występuje w Polsce dechrystianizacja w stylu francuskim. Granice przynależności do Kościoła nie pokrywają się u nas z żadnymi liniami stratyfikacji społecznej, zawodowej, ani nawet pokoleniowej. W związku z tym nie istnieją w Polsce większe grupy społeczne całkowicie izolowane od Kościoła. Autorytet moralny Kościoła jest przy tym w społeczeństwie polskim niewątpliwie daleko wyższy i powszechniejszy niż we Francji. Istnieją natomiast procesy społeczno-kulturalne, które oddziaływując w sposób ciągły na określone grupy społeczno-pokoleniowe, jak np. młode pokolenie inteligencji, czy młode pokolenie wsi, zmniejszają zasięg Kościoła w sposób zauważalny dla niewprawnego nawet socjologa religii. Generalnie rzecz ujmując wydaje się, że dotychczas stosowane metody duszpasterskie zawodzą w odniesieniu do grup społecznych o gwałtownym i połączonym ze zmianą środowiska przebiegu awansu cywilizacyjnego. I jeśli nawet na tym terenie nie można dziś mówić o dechrystianizacji, jako o fakcie dokonanym, to jednak w perspektywie najbliższego pokolenia sytuacja może ulec dość zasadniczej zmianie.

Porzućmy jednak takie czy inne przepowiednie. Analiza współczesnego katolicyzmu polskiego w jego aspekcie futurologicznym zasługuje na szersze i bardziej całościowe omówienie.

Dostrzeżenie problemu dechrystianizacji w całokształcie apostolskich i duszpasterskich zadań Kościoła w naszym społeczeństwie nie musi i nie powinno być tylko wynikiem takiej czy innej oceny dynamiki społecznych procesów odchodzenia od wiary. Zwrócenie uwagi na tych odchodzących, czy tych, co już odeszli, jest obowiązkiem Kościoła niezależnym od jakiejkolwiek strategii pastoralnej. Nawet jeżeli duszpasterstwo „zachowawcze" absorbuje w najwyższym stopniu naszych tak często zagonionych księży, to fakt ten nie likwiduje automatycznie problemu odchodzących. Problemu także i moralnego — że przypomnę tu proporcję 1:99 w przypowieści o Dobrym Pasterzu.

Do jakich wniosków praktycznych powinno w polskich warunkach doprowadzać rozważanie tego zagadnienia? Odpowiedź na to może dać tylko generalne przemyślenie sytuacji polskiego stylu duszpasterskiego i jego adekwatności do istniejących już dziś i stale pogłębiających się potrzeb. W jakiej mierze mogą się tu przydać wzorce pionierów akcji rechrystianizacyjnej we Francji? Zagadnienie też nie jest łatwe — obyśmy tylko rozwiązując je, zbytnio się nie sugerowali rzeczywiście istotnymi różnicami warunków i nie zapomnieli, że tam gdzie niewątpliwym błędem byłoby mechaniczne naśladownictwo, zawsze warto badać cudze osiągnięcia, by znaleźć w nich inspirację do własnego twórczego poszukiwania. A także — by nauczyć się postawy solidarności i otwarcia wobec wszelkich wartości ludzkich. Bez tej postawy niemożliwa dziś byłaby nie tylko rechrystianizacja, ale i żadne autentyczne apostolstwo.

I wreszcie ostatnia refleksja. Niełatwe są drogi odnowy Kościoła w Polsce. Jedną z zasadniczych trudności jest odczytanie autentycznych, tkwiących rzeczywiście w tym społeczeństwie potrzeb moralnych i religijnych, na których gruncie może wyrosnąć prawdziwie skuteczne i odnowione duszpasterstwo.

Wysiłek rechrystianizacyjny Kościołów zachodnio-europejskich zaowocował w nich obficie dzięki katechumenom, którzy szukając swego nowego spotkania z Bogiem wnieśli do swych Kościołów najbardziej autentyczne potrzeby swojej współczesności.

Może więc i kształt odnowy naszego Kościoła widoczny byłby wyraźniej z tamtych dróg — dróg rechrystianizacji?

**Bohdan Cywiński**

STANISŁAW GRYGIEL

# DROGĘ ŻEGNAMY WIECZNIE

*Ludmile*

Zamyka nas chwila, zamyka nas przestrzenny punkt. Zamyka nas świat, który może sprawiać pozory świata jednorodnego i jedynego, a zatem świata, z którego nie ma wyjścia. Z lękiem stajemy przed następną chwilą n i e w i e d z ą c, jaka będzie i czy w ogóle przyjdzie; niepokoi nas zmiana miejsca w przestrzeni, bo któż może powiedzieć, co spotka nas t a m; wreszcie nienasyceni tym światem pragniemy innego — spodziewając się go albo nie. Takie jest nasze zamknięcie od strony przedmiotowej. Nie jest ono jedyne.

Nasze życie podmiotowe zasadza się na takiej strukturze ontycznej, że istniejąc już w zamknięciu chwili, przestrzeni i ewentualnie jednego świata, jeszcze w tym ograniczonym miejscu wybieramy jakiś kąt, jakąś jedną stronę, jeden aspekt i nim usiłujemy się wypełnić. Najłatwiej bowiem widzimy rzeczywistość poprzez aspekty, urzeczywistniamy w sobie jej c z ę ś ć i do tego c z ę ś c i o wo; stajemy się, ciągle pozostając niepełni w tym, czymeśmy się stali. W wycinku czasowo-przestrzennym świata, wybierając w dodatku jeden aspekt tego wycinka, tworzymy sobie swój własny, ludzki świat, wyrażony w naszych przekonaniach, ideach, pojęciach, uczuciach. Trudno nam stwarzać i n a c z e j — chociaż nie jest to niemożliwe.

Tym światem jesteśmy — ś w i a t e m w ś w i e c i e. Jesteśmy poematem, jak się wyraża Heidegger, rozumiejąc to słowo etymologicznie (od greckiego ποιεῖν — tworzyć, czynić). *Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*, mówi Hölderlin — poetycko mieszka człowiek na tej ziemi. Zawsze jednak pozostaniemy poematem niedokończonym.

Otaczają nas mury, a my sami na dodatek jesteśmy jednym z nich. Stoimy przed murem, za którym jest nam dane coś, ale nie tak, jak dane nam jest to, co się znajduje z nami (czy z nami? Czy wszystko w nas jest d l a n a s przed murem?). Dane nam jest tak, że wzywa a nie przymusza, że stale żyjemy w jego zasięgu nie mogąc niczego dosięgnąć ani posiąść. Dane jest bowiem nie

naszej myśli pojęciującej, ale — wierze, nadziei i miłości. Wiedzy się wymyka.

„Dwunastu braci, wierząc w sny, zbadało mur od marzeń strony,
A poza murem płakał głos, dziewczęcy głos zaprzepaszczony.
I pokochali głosu dźwięk, i chętny domysł o Dziewczynie,
I zgadywali kształty ust po tym, jak śpiew od żalu ginie...
Mówili o niej: „Łka, więc jest!" — I nic innego nie mówili."

(B. Leśmian, *Dziewczyna*)

Stawanie się polega na kruszeniu murów — dla nowej, innej rzeczywistości. Nie jest to w zasadzie, jak sądzili Grecy i wielu zależnych od nich myślicieli, utrata jednego stanu czy takiej lub innej rzeczywistości na rzecz czegoś drugiego; nie jest to porzucenie jednego „poematu" po to, aby żyć drugim. Chrześcijańska myśl, która dała się uwieść greckiej jasności rozumowania, przejęła tę koncepcję, wskutek czego z nieufnością patrzyła na wszelką zmianę, widząc w niej niszczenie już znanej i posiadanej wartości w pogoni za nową, bardziej „modną". Być może dzieje się tak w świecie pozaludzkim, chociaż i tu „nic nie ginie" — ziarno obumiera, aby wyróść w drzewo, ale czy przez to ziarno zginęło? A może tylko zginął kształt związany z jego małymi wymiarami.

Świat ludzki, zmieniając się, ulega powiększeniu i pogłębieniu. Przeszłość w człowieku tkwi jako punkt wyjścia. Na tym polega historyczność bytu ludzkiego, że nie tracimy z siebie nic (czyny idą za nami poza śmierć, por. Ap 14, 13). Przemija jedynie postać, ponieważ poszerzają się granice... Przeszłość natomiast, jako taka, pozostaje i zawsze gotowa jest stanąć przed nami z pytaniem, żądaniem.. Historyczność przeto bytu ludzkiego oznacza nie jego przemijalność, ale — trwanie i stałą obecność jego przeszłości, gotowej do ujawnienia się człowiekowi. Język francuski czy niemiecki doskonale wyrażają ten fakt — a été, ist gewesen: to, co było, trwa. Kosmos nie posiada historii, kosmos się zmienia, podczas gdy człowiek się staje.

Biorąc zagadnienie w jego ostatecznych wymiarach, moglibyśmy powiedzieć, że pasja ludzka, rzucająca człowieka ustawicznie w przyszłość, w nowe, zmierza do tego, aby uczynić z człowieka Boga nie niszcząc jego człowieczeństwa, podobnie jak „pasja" Boga zmierza w stronę człowieka. Także i On stawszy się człowiekiem nie przestał być Bogiem. Po spełnieniu drogi człowieczeństwo nasze byłoby stale gotowe do ujawnienia się dla nas, tak jak Bóstwo w Chrystusie... Wcielenie i w-bóstwienie stanowią kresy tych dwu pasji: boskiej i ludzkiej.

Chcąc poznać człowieka trzeba poznać kierunek, w którym on wychodzi i staje się, trzeba poznać zorientowanie jego historyczności dokonującej się w całości istniejącego konkretu. Z tej przyczyny nie da się człowieka uchwycić w sztywne pojęcia: czynniki irracjonalistyczne (nie irracjonalne!) powinny się znaleźć w obrębie pola widzenia szeroko rozumianego intelektu oraz w nim samym. Poszerzać to pole zaczął Hegel, dlatego m. in. u niego trzeba szukać początków dzisiejszej myśli filozoficznej.

Zagadnienie wiąże się z problemem wolności. Na każdej już posiadanej ziemi człowiek ma przemożną ochotę osiąść na stałe i przerwać swoją drogę. Nie chce mu się z tej ziemi wyjść. Sam robi ją „domem niewoli" egipskiej, poddając się tylko jej prawom nie harmonizującym z tym, co rozciąga się trochę dalej. Dla nowej, obiecanej ziemi uwalnia od dotychczasowych granic Exodus — Wyjście, którego należy stale dokonywać, ponieważ każda nowa ziemia przynosi ze sobą nowe, swoje granice. Niejako przynależymy do tego, co mieści się za granicami, za murem: każde jutro stanowi naszą ojczyznę. Jesteśmy obywatelami jutra. Niemniej stale znajdujemy się na pustyni, w drodze. Mieszkamy nie w domach ale w namiotach.

Poruszamy się ciągle w granicach, pomimo że powiększa się pole naszego swobodnego poruszania się (dzięki temu, że idziemy bez przerwy naprzód). Uwolniwszy się od jednej wpadamy w drugą. Zauważył to Hegel mówiąc o alienacji człowieka: można się uwolnić od tej lub owej alienacji, ale czy można uwolnić się w ogóle od alienacji jako takiej?

Interesujące nas pytanie jest pytaniem heglowskim — nie tylko o możliwość przekroczenia granic ku powiększonej przestrzeni, niemniej zamkniętej w granicach, lecz także o możliwość przekroczenia, wydaje się, nie kończącego się cyklu rozwojowego, złożonego z homogennych ogniw, w stronę stanu nie określonego granicami, opartego na odpowiedniej ontycznej podstawie.

Przekraczanie nazywam transcendowaniem. To natomiast, ku czemu przekraczamy aktualne granice, zarówno stan jak i jego ontyczną podstawę — transcendencją. Dla uniknięcia nieporozumień wyjaśnię, że posługując się terminem transcendencja będę rozumiał przez to wszelką nową, inną od już danej, rzeczywistość, a nie tylko Absolut.

*

Filozofia, która nie chce oderwać się od rzeczywistości, zdobywa się na ciągły wysiłek kontaktu właśnie z tym dynamizmem ludzkim, jakim jest ustawiczny Exodus — transcendowanie oraz trans-

cendowanie się. Dba ona o swoją wrażliwość na zmiany. W przeciwnym przypadku staje się filozofią chwili (tzn. zatrzymuje się na jednym etapie osiągniętym przez człowieka), albo filozofią interesującą się li tylko formalnymi strukturami, dającymi się wykryć zawsze i wszędzie. Ale niestety nie one ulegają zmianom; zmienia się ich zawartość. Sytuacja przedstawia się tak, jakby ktoś chciał wnioskować o jakości wina z kształtu kielicha, w którym zostało podane.

Chcąc powiedzieć coś więcej aniżeli tylko, że transcendentne istnieje — w konsekwencji chcąc powiedzieć coś więcej o samym człowieku, aniżeli stwierdzić jedynie fakt, że on istnieje — trzeba spróbować powiedzieć coś o samej transcendencji. Pozytywnie, nie tylko poprzez negację. Rzecz jasna zawsze w relacji do człowieka, ponieważ ona jest dla niego transcendentna i jedynie jako ta „dla niego" daje się uchwycić. Tego rodzaju filozofia musi wyjść poza dotychczasowe ramy. Inaczej bowiem będzie coraz bardziej kurczyć się zakres jej poszukiwań i analiz. Już dziś obserwujemy na przykład proces przejmowania przez literaturę piękną wielu zagadnień natury filozoficznej, z ogromnym pożytkiem dla człowieka. Widocznie w dotychczasowej filozofii nie było dla nich miejsca, a jeśli nawet było, to widać niewłaściwe, wskutek czego odpowiedzi dawane przez nią na pytania stawiane przez ludzkie życie były nie na temat.

W gruncie rzeczy nasza wiedza (zespół tez) o transcendencji nie powiększy się, lepiej jednak zrozumiemy człowieka dzięki uchwyceniu funkcji, jaką spełnia w jego życiu to, co jest transcendentne dla niego. Dana nam jest bowiem jedynie funkcja transcendentnego jako transcendentnego, niczym jego światło odbite na ludzkim istnieniu. Niemniej światło, choćby odbite, pozwala zobaczyć to, co oświeca a także i o samym swoim źródle coś mówi. Zresztą tylko odbite światło nie oślepia naszych oczu.

Interesować mnie będzie przede wszystkim funkcja transcendencji w życiu ludzkim; w zasadzie nie będę zajmował się problemem egzystencjalnym — czy istnieje ontyczne podłoże owej funkcji. Nie znaczy to jednak, że nie doceniam wagi egzystencjalnego pytania. Odpowiedź na nie posiada zasadniczą doniosłość. Na płaszczyźnie bowiem czysto fenomenologicznej transcendentne jawi się jako coś wprawdzie zewnętrznego w stosunku do świadomości, niemniej tkwiącego w niej samej. Stanowi przecież czystą treść, oderwaną od istnienia. Tymczasem wydaje się jest bardzo ważne wiedzieć, czy wychodzimy ku naprawdę innej rzeczywistości, istniejącej poza nami, czy też tylko ku naszej własnej zhipostazowanej projekcji.

Nie stawiając problemu egzystencjalnego, mimo to wydaje się nie wpadniemy w izolację od rzeczywistości — będziemy bowiem mówili o takim filozofowaniu (i tak będziemy usiłowali myśleć), które jest nie tylko teoretycznym poznaniem, ale także życiem — praxis urzeczywistnianym świadomie. W tak pojętym filozofowaniu moment egzystencjalny zawarty jest implicite. Nie kładziemy go zatem w nawias. Miłość, o której na końcu będziemy mówili, daje mu jako takiemu świadectwo.

*

Jedno z pierwotnych spostrzeżeń odnoszących się do naszego własnego istnienia mówi nam, że znajdujemy się w świecie, w konkretnej sytuacji — że tkwimy w czymś. Innymi słowy odkrywamy immanentny charakter naszego istnienia, nasze organiczne związanie z otaczającą nas rzeczywistością. Związanie człowieka z kosmosem jest tak ścisłe, że bardzo łatwo można człowieka wziąć za jego część podległą tym samym mechanizmom determinującym. Kosmologizacja filozofii człowieka była częstym zjawiskiem. Człowiek wtedy staje się przedmiotem do manipulowania.

Dzisiaj spotykamy odwrotne tendencje — wszystko staramy się widzieć poprzez człowieka i to tak dalece, że następuje pewnego rodzaju antropologizacja kosmosu, tzn. wszystko otrzymuje antropologiczną perspektywę.

Kiedy następuje zjawisko antropologizacji, człowiek nabiera dystansu do kosmosu uświadamiając sobie (a kto wie, czy w jakiejś mierze także jej nie stwarzając) swoją odrębność oraz inność.

W dziedzinie poznania odpowiednikiem braku dystansu jest przyjęcie myśli pojęciującej za jedyny środek kontaktu poznawczego z rzeczywistością. Od biedy wystarczy on dla kogoś, kogo interesuje wyłącznie kosmos. Wystarczy dlatego, że kosmos p o d d a j e  s i ę ludzkim pojęciom racjonalizującym. Wszystko w nim dzieje się tak, jakby kosmos był otwarty dla człowieka i tylko czekał na jego przyjście i podbój. Uległość kosmosu jest wielka, poprzez nią można go (kosmos) zrozumieć; poprzez jego stosunek do człowieka. Człowiek racjonalizuje świat a racjonalizując go ingeruje weń modyfikująco, a w pewnym sensie także i twórczo. Dzięki uległości kosmosu człowiek może swobodnie manipulować danymi przedmiotami — podbija świat.

Zwróciwszy się z tymi samymi szczypcami poznawczymi do człowieka (a już z problemem istnienia kosmosu są podobne trudności), stanął bezradny — zostało mu ciało, jakieś zachodzące w nim procesy biologiczno-chemiczno-fizyczne. Centrum człowieka pozostało poza jego zasięgiem — nie pozwala się zracjonalizować,

uprzedmiotowić. Jest w pełni transcendentne w stosunku do myśli pojęciującej.

Nie jest to jednak pierwsze spotkanie się podmiotu ludzkiego z transcendencją — choć być może tutaj dopiero staje się ona tak wyraźna, że człowiek nie może jej sobie nie uświadomić. Z transcendencją (czy może ściślej: z jej śladem) mamy do czynienia już na planie czysto kosmicznym, przedmiotowym. Transcendencję tę nazwałbym transcendencją słabą, albo horyzontalną, ponieważ stanowi ją inność jednych przedmiotów od drugich, które ostatecznie w swojej strukturze ontycznej są jednorodne, tak samo uchwytne dla myśli przedmiotowej. I tak na przykład stołek w kącie pokoju jest inny od stołka, na którym siedzę, księżyc nie jest ziemią itd. Podobnie na odcinku czasowym: jutro jest transcendentne względem dziś. Przezwyciężanie miejsca, które zajmuję, czasu, w którym żyję, dokonuje się poprzez marsz w stronę innego miejsca, w stronę jutrzejszego dnia — zawsze jednak w stronę przedmiotu. Zawsze znajdę się w sytuacji o tej samej ontycznej strukturze.

Na tej płaszczyźnie istnieje postęp o charakterze akumulacyjnym — gromadzimy wiedzę, osiągnięcia techniki: jednym słowem gromadzimy przedmioty. Wszystko, co tutaj znajduje się „za murem", nie jest w zasadzie nieosiągalne. Mur, za którym znajdują się inne przedmioty, stosunkowo łatwo jest rozwalić. W żadnym momencie czasowo-przestrzennym nie tworzy on dla człowieka niepokonalnych barier. Możliwości, jakie tutaj odsłaniają się przed człowiekiem, przyprawiają go często o zawrót głowy. Nauka przezwycięża to, co tutaj dane jest człowiekowi, w tempie coraz bardziej niewiarygodnym, chociaż zrozumiałym. Kosmos zasadniczo do tego stopnia poddaje się zracjonalizowaniu przez człowieka, że gdyby udało się świadomości wytworzyć odpowiednią ilość pojęć, które — każde ze swojego punktu widzenia — uchwyciłyby wszystkie momenty danego konkretnego przedmiotu, można by powiedzieć, że został on adekwatnie zracjonalizowany i poznany. Nie nastąpi to jednak nigdy, ponieważ, jak mówili scholastycy, individuum est ineffabile, czyli że możliwości jego racjonalizowania są nieskończone. Dlatego w tym kierunku postęp (nauka) nie zna granic: rozwój nauki na tym właśnie polega, że osiąga ona stale nowe pojęcia coraz głębiej i inaczej racjonalizując kosmos, konstytuując tym samym swój przedmiot.

Tworzenie przedmiotu nauki, czyli racjonalizacja kosmosu, stanowi ingerowanie i dokonywanie zmian w samym kosmosie. Na tym właśnie polega horyzontalne transcendowanie. Nie mówię horyzontalne transcendowanie się, ponieważ człowiek nie transcen-

duje tu siebie, ale przedmioty, sytuację przedmiotową dla innej także przedmiotowej. Dokonuje transcendowania c z e g o ś. Gdyby życie ludzkie dokonywało się li tylko na płaszczyźnie horyzontalnej, byłoby płaskołatwe a w pewnym momencie obarczyłoby nas nudą. Świadomość, której struktura intencjonalna relatywizuje ją tak dalece do przedmiotu, że nie ma świadomości czystej, to znaczy nie związanej z przedmiotem, potrafi eksterioryzować się tak, że niemal sama staje się przedmiotem, jednym z tych, które ją wypełniają. Anima fit quodammodo omnia — jakikolwiek przedmiot może ją wypełnić. Jednowymiarowe, przedmiotowe relacje-prawa, zracjonalizowanie dokonane przez samą świadomość, tworząc zawartość jej samej determinują ją w działaniu, co odbiera jej odpowiedzialność a więc wolność. Ten fenomen pojawia się często w życiu ludzi, pojawia się dlatego, że ułatwia życie.

W pewnym jednak momencie wędrówka wyeksterioryzowanej świadomości staje się dla człowieka nieznośnym, nudnym wałęsaniem w jednym wymiarze od jednego przedmiotu do drugiego. Każdy przedmiot stanowi niby jej własność — posiada go — a w gruncie rzeczy on nią rządzi, on ją popycha. Przypomina się zabawa, jaką sobie czasem urządzają ludzie ustawiając się w koło i popychając jednego z uczestników zabawy zawiązawszy mu wprzód oczy — będzie się on odbijał od jednego do drugiego bez końca.

Przychodzi moment refleksji, w którym człowiek uświadamia sobie, że „zebrawszy wszystko odszedł w dalekie strony i tam roztrwonił swój majątek, żyjąc rozrzutnie. A gdy wszystko wydał, nastał ciężki głód w owej krainie i on sam zaczął cierpieć niedostatek" (Łk 15, 13—14). Całość świata przedmiotów zaczyna mu ciążyć. Zmiana kierunku, czyli t r a n s c e n d o w a n i e s i e b i e s a m e g o, dokonuje się na drodze interioryzacji — odejścia z krainy czysto przedmiotowej (mimo że się w niej pozostaje). „Wszedłszy w siebie" (jw. 15, 17) człowiek stwarza dystans pomiędzy sobą a światem zewnętrznym, tym kołowrotem następujących po sobie i jednakowo w zasadzie wypełniających człowieka przedmiotów i związanych z nimi zdarzeń. Zaczyna interesować się sobą samym, chce siebie objąć i tu pojawia się trudność.

Przyzwyczajony do patrzenia aspektowego i wynikającego stąd tworzenia pojęć, nagle staje bezradny. Spotyka w sobie coś, co nie daje się spojęciować czyli uprzedmiotowić, co nie odsłania żadnych aspektów a tylko d a j e s i ę c a ł e n a r a z. Ponieważ tylko to, co się dało ująć aspektowo, uważał za racjonalne (bo poznawalne, a poznawalne było tylko to, co się dało spojęciować), to, co tutaj wymyka się jego myśli pojęciującej (ale nie jemu jako takiemu), odsuwał w sferę zdeprecjonowanej irra-

cjonalności (w gruncie rzeczy: irracjonalistyczności), niewartej zainteresowania, czasami wręcz w sferę czegoś niegodnego ludzkiej istoty. Tak więc założenie, że tylko myśl pojęciująca stanowi właściwe ludzkie poznanie, pociągnęło za sobą fatalne skutki. Wspomnę tylko o jednym z najbardziej nam dokuczających: decyzje muszą iść za poznaniem, inaczej bowiem nie byłyby świadome. Stosownie do tej koncepcji poznania muszą iść za rozumem poznającym przez pojęcia, w przeciwnym razie szłyby za czymś nierozumnym, byłyby wyrazem słabości. I tak doszło się do paradoksu, że *pójście za aspektem* było lepsze aniżeli *pójście za całością* (czyli tym, co daje się całe na raz).

Od niedawna (może od Hegla) datuje się świadomy wysiłek myśli filozoficznej, aby włączyć i inne momenty poznawcze, (np. przeżycie, intuicję) w to, co rozpatruje się jako istotne dla człowieka, wyróżniające go od reszty świata — w sferę intelektualnego poznania realizowanego przez świadomość. Dopiero w tak pojętym poznaniu intelektualnym doszukiwałbym się różnicy pomiędzy świadomością ludzką a „świadomością" np. maszyny cybernetycznej. Przeżycie, intuicja, której pozbawiona jest maszyna, stanowią ukoronowanie praxis poznawczej człowieka.

Zaznaczę, że m. in. także i przeżycie uczuciowe posiada dla mnie walor poznawczy, ponieważ wiąże się z konkretnym przedmiotem istniejącym, na nim się koncentruje i dostarcza o nim wiadomości podmiotowi przeżywającemu. Nie wolno jedynie mieszać tego przeżycia z przeżyciem sentymentalnym, w którym przeżycie uczucia stanowi samo dla siebie cel. Sentymentalne przeżycie można wywołać sztucznie, bez obecności konkretu motywującego je (wystarczy obecność imaginacyjna), a już zawsze dokonuje ono zdwojonej redukcji — abstrahuje od istnienia motywu wzruszenia (jakiejś rzeczywistości) oraz wręcz od jego zawartości, z chwilą kiedy zawartość ta staje się już niepotrzebna dla samego przeżycia. Odrywa się od tego, co je wywołało, i koncentruje się na sobie. Rzeczywistość przeżywana nie przedstawia dla sentymentalisty żadnej wartości prócz tej, którą posiada jako okazja do wzbudzenia uczucia. Dlatego sentymentalista zawsze będzie dyletantem, który nigdy nie zdobywa się na dogłębne spenetrowanie rzeczywistości przeżywanej. I chyba także odwrotnie — dyletant zawsze będzie bliski sentymentalizmu. Dyletant oraz sentymentalista są ludźmi, którym nie zależy ani na prawdzie ani na dobru.

Przy założeniu, że poznanie właściwe dla człowieka dokonuje się poprzez pojęcia, wszystko, co znajduje się poza ich zasięgiem, automatycznie stawało się albo czymś niezrozumiałym i nierozumnym, albo — *tajemnicą*. Tajemnica znalazłszy się poza poznaniem, stawała się przedmiotem dedukcji (ewentualnie redukcji),

nieuchwytnym wprost, albo zaniedbanym przedmiotem intuicji „irracjonalnej". Tutaj wynaleziono metodę negatywną, którą posłużono się wyłącznie w odniesieniu do Absolutu. Odgrywa ona rolę ważną do dziś — świadczy o prawdziwym z Nim styku.

Metoda negatywna pozwala mówić o tym, o czym nie można mówić, poprzez wskazywanie na granice rzeczy bezpośrednio nam danej oraz poprzez stwierdzenie, że tamto (w naszym przypadku tajemnica) znajduje się poza nimi, że zaczyna się tu, gdzie kończy się dana nam rzecz, niemal za burtą rzeczywistości. Operowanie negacją dowodzi, że poruszamy się w sytuacji granicznej, to znaczy, że znajdujemy się na granicy rzeczy nam danych przedmiotowo (w sposób pozwalający na pojęciowanie i zracjonalizowanie), które negujemy, a czymś poza, co usiłujemy wyrazić właśnie tą negacją. Zaznaczyłem, że rzeczy dane nam przedmiotowo wyrażamy pojęciami, to natomiast, co mieści się poza ich granicami — nie. Filozofia tradycyjna nie znała innego sposobu wyrażania, toteż ratowała swoją niepewną sytuację metodą negacji. Ale wydaje się, że nawet tą metodą nie wyszła ona poza płaszczyznę pojęć. Nadal bowiem znajdujemy się tu, gdzie znajdują się przedmioty — korelaty pojęć — tylko że je negując. Negacja jeszcze nie stanowi w y j ś c i a z tego, co dane przedmiotowo. Jest jego warunkiem, ale nie wyjściem. Dokonuje się ona jeszcze na „ziemi niewoli", nie mówiąc nic o ziemi obiecanej (w sposób pozytywny). Gdyby trzeba było definiować negację, należałoby to robić poprzez elementy wzięte z płaszczyzny przedmiotowej — poprzez pojęcia.

Negacja jest wyrazem pewnej niewystarczalności pojęć — nic więcej. Stąd wnosimy o inności tego, co dane nam nieprzedmiotowo. Ale skądinąd to bardzo dużo.

Granica przedmiotowa (negacja) wyznacza również granicę dla działania samemu podmiotowi. Nad tym, co daje się spojęciować i zracjonalizować, człowiek posiada, mówiliśmy, władzę: może tym rozporządzać. Rzeczy dające się uprzedmiotowić w pewnej mierze istnieją tak, jak je myśli podmiot. Byt świata rzeczy widocznie jest tak dalece bierny, że poddaje się naszej władzy. Fakt naukowy jako taki jest wytworem nauki, z faktów naukowych powstaje jej przedmiot, ona sama go sobie tworzy. Dzięki niemu i poprzez niego ingerujemy w świat racjonalizując go. My jesteśmy posiadaczami jego prawdy.

Inaczej wygląda działanie łączące się z rzeczywistością spoza granic przedmiotowego świata. Tutaj już nie my posiadamy coś, wskutek tego nie do nas należy rozporządzanie tym, co dane jest n a m, a nie naszej myśli pojęciującej. Nie jesteśmy posiadaczami „jutra". Przeciwnie, to właśnie my należymy do niego, ono nas ogarnia i kształtuje. Działanie w obliczu tajemnicy interioryzuje nas samych a co za tym idzie zwiększa naszą władzę nad nami samymi.

Racjonalizowanie poddającego się świata dokonuje się, jak mówiliśmy, poprzez utworzenie systemu treści-przedmiotów, które umożliwiają nam działanie. System ten możemy nazwać narzędziem. W tym znaczeniu nauka służy (bo na tym polega jej główna rola) podbojowi świata, nigdy nie jest ona bezinteresowna (co nie znaczy, że jakiś konkretny naukowiec nie może zajmować bezinteresownej postawy wobec nauki, czyli wobec przedmiotów wytworzonych przez siebie oraz innych). Fakty naukowe tworzą broń, której człowiek używa w walce z kosmosem.

Wszystko to wskazuje na fakt, że struktura świata pozwala wytyczać w nim granice — określać części w pewne całości (de-finiowanie), zmieniać je. Świat nie jest tak jednolity, żeby nie można było wejść w niego i dzielić go, co właśnie daje człowiekowi panowanie nad nim — divide et impera!

Nie wydaje się zatem, żeby nasze pojęcia stanowiły bierne przejęcie treści ze świata. [1] Gdyby tak było, nasze działanie w świecie byłoby tylko świadomym włączaniem się w mechanizm kosmosu. To kosmos podbijałby nas, a nie my Kosmos. [2] Pojęcia raczej przedstawiają pewne hipotezy umożliwiające działanie. W tym sensie, wydaje się, słusznie podkreśla się rolę praxis jako sprawdzianu ich „prawdziwości". Same pojęcia nie posiadają przecież charakteru egzystencjalnego, prawda natomiast mieści się właśnie na tej linii, egzystencjalnej. Czym innym jest stwierdzenie faktu a czym innym jego interpretacja, która pozwala działać. Skuteczność służy tej ostatniej za kryterium „prawdy". Nauka jest interpretacją. Nigdy nie będziemy pewni jej adekwacji z rzeczywistością, ponieważ sami dokonujemy rozgraniczeń w świecie. Nie chcę przez

1 Mówiąc o treści-pojęciu nie mam na myśli „treści metafizycznej", konstytuującej „pojęcie" bytu, stanowiące przedmiot dla metafizyki — takie, jakie spotykamy, wydaje się, u św. Tomasza a które na naszym terenie znane jest w interpretacji Gilsona oraz Krąpca. W tak rozumianym pojęciu-przedmiocie metafizyki zawarty jest stosunek aktu istnienia do jakiejkolwiek treści, ewentualnie odwrotnie. Ten stosunek odkrywamy w rzeczywistości a nie narzucamy go światu. Wydaje się, że inaczej przedstawia się zagadnienie samej treści, w której moment egzystencjalny ulega redukcji. Ale i w jej przypadku musimy dokonać pewnego rozróżnienia, na które zwróciłem uwagę w artykule *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „Znak" 127, s. 41, pomiędzy tzw. essentia a quidditas. Pierwsza jest treścią konkretnie istniejącą, druga — uogólnionym rezultatem poznawczym. Zespół tych drugich tworzy świat przedmiotów, interpretujących rzeczywistość (essentiam). Każda interpretacja jest twórcza, dzięki czemu pozwala nam mieć dystans do kosmosu, uwalnia nas od niego. Kultura — tutaj także znajdująca swoje miejsce, tkwi ona jednak głębiej, w tym, co nazwiemy później Słowem — odgrywa rolę mediacji pomiędzy człowiekiem a kosmosem. Ona stanowi ludzki świat.

2 Por. mój artykuł *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, „Znak" 135, s. 1118.

to powiedzieć, że świadomość stwarza ontyczną strukturę rzeczy — w swojej strukturze ontycznej rzeczy są takie, jak je myśli świadomość absolutna. Świadomość ludzka nie stwarza ich, ponieważ sama jest do nich zrelatywizowana będąc na nie skierowaną intencjonalnie i to tak dalece, że nie ma czystej świadomości, nie związanej z przedmiotem-rzeczą. Świadomość-przedmiot tworzą pewną całość, w której dokonuje się dialog a nie mechaniczny stosunek: przyczyna-skutek, i to w żadnym kierunku. Z jednej strony istnieje intencja czegoś, z drugiej coś („czegoś") działające jako motyw nowego z kolei aktu świadomości — zaangażowania. W konsekwencji rodzi się sytuacja, na którą składa się podmiot oraz wszystko poza nim ale z czym podmiot ten się wiąże.

Jeżeli tego rodzaju poznanie nazwiemy poznaniem naukowym, nie może być mowy o naukowym poznaniu człowieka. Nie może być mowy o nauce o człowieku. Może być nauka o jego ciele, o jego kościach, mózgu, o jego wytworach (o kulturze), ale nie ma jej o nim samym jako takim. Nie da się wytworzyć takiej hipotezy-pojęcia (czy ich zespołu) o człowieku, żeby można było dzięki niej ingerować w rzeczywistość ludzką, racjonalizować ją. Człowiek się zawsze wymyka, człowiek jest zawsze trochę dalej. Żaden fakt naukowy w przypadku człowieka nie jest w pełni skuteczny. Medycyna, biologia, chemia w jakiejś mierze oddziaływują na niego, niemniej człowiek ostatecznie nie poddaje się ich oddziaływaniu.

Uprzedmiotowić człowieka można od tej strony, która łączy go z kosmosem, która umożliwia mu istnienie-w-świecie. Tylko ta bowiem strona jawi się jako *coś*. Dlatego wszyscy, którzy usiłowali ingerować w człowieka, zabierali się do jego ciała — wykluczając z góry jakąkolwiek w nim rzeczywistość niemożliwą do zracjonalizowania i zamiany w przedmiot.

W tej reszcie, wymykającej się uprzedmiotowianiu oraz, w konsekwencji, nauce teologowie widzą duszę [3], pierwiastek *niematerialny*. Na dowód, że chodzi tu o tę samą rzeczywistość, przytoczę dwie próby określenia człowieka: jedną św. Tomasza z Akwinu, drugą — Sartre'a (zresztą nie on jeden we współczesnej filozofii posługuje się tą definicją). Pierwszy pisze:[4] *secundum esse materiale*, quod est per materiam contractum, *unaquaeque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis non est aliud quam hic lapis. Secundum*

[3] Spory o duszę, o jej istnienie, prowadzono na płaszczyźnie języka przedmiotowego. Stąd wiele nieporozumień odnośnie tego, czy wniosek ostatni (o jej istnieniu) wynika z przesłanek czy też nie. Błąd tkwi w zaniedbaniu metodologicznym, którego nie bardzo można było uniknąć.

[4] *Com. ad De anima*, II, 5, n. 282/3.

esse immateriale, quod est amplum et quodammodo infinitum, inquantum non est per materiam terminatum, res non solum [est] id quod est, sed etiam est quodammodo alia. Na innych miejscach (idąc za Arystotelesem) mówi, że anima est quodammodo omnia. Podkreśliłem interesującą nas część tekstu: „odpowiednio do swojego bytu materialnego... każda rzecz jest tylko tym, czym jest, jak na przykład ten kamień nie jest niczym innym jak tylko kamieniem. Odpowiednio do swojego bytu niematerialnego... rzecz jest nie tylko tym, czym jest, ale także poniekąd czymś innym". „Dusza poniekąd jest wszystkim". Powszechnie znane jest określenie świadomości przez Sartre'a a zatem i człowieka wg niego, że jest ona tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest — oraz określenie bytu (kamienia) czyli wszystkiego poza świadomością: byt jest tym, czym jest. Niczym więcej. Określenia powyższe przewijają się przez wszystkie karty *L'être et le néant*. Obydwaj widzą transcendencję człowieka, wyrażają ją identycznie. Człowiek staje się ustawicznie czymś innym, czymś więcej, staje się historyczny. Nie da się i nie można go sobie pomyśleć bez owego ciągłego stawania się czymś więcej, czymś innym; zatem jak należy go „definiować"? Z pomocą jakich elementów, skoro żaden akt ludzki jako taki nie jest li tylko tym, czym jest — jeżeli oczywiście jest aktem ludzkim — ale jest czymś więcej: także i tym, ku czemu zmierza. Akt ludzki jest w pełni sobą pod warunkiem, że jest „dotknięty" transcendencją — jutrem. W przeciwnym razie staje się aktem zdegradowanym. Na przykład akt seksualny, zamykający się w sobie i na samym sobie, przestaje być aktem transcendującym, wskutek czego wyłącza się z całego procesu ludzkiego, tworzącego życie danego człowieka.

„...Czy nie czas już, byśmy kochając
oderwali się od przedmiotu miłości i drżąc mu sprostali:
jak wytrzymuje strzała cięciwę, aby skupiona w odskoku
była czymś więcej niż jest. Bo nigdzie nie można pozostać".

(R. M. Rilke, *Pierwsza Elegia Duinejska*, tł. M. Jastrun)

Najogólniej mówiąc człowieka określa się przede wszystkim przez przyszłość, przez rzeczywistość, która nadchodzi, ku której on idzie zarówno w płaszczyźnie horyzontalnej jak i pionowej. Przy czym ta druga decyduje o nim jako takim. Całość ta nie daje się stematyzować w ogóle z powodu wymiaru pionowego, resztę stopniowo człowiek zamienia w przedmioty — w naukowe fakty, co jest rzeczą konieczną, chociaż nie najważniejszą dla poznania człowieka. Tę całość mamy „zdefiniować", ale właśnie najważniejsze w niej jawi się myśli pojęciującej jako obce, jako ta-

jemnica.[5] W „przedmiocie" filozofii człowieka mieści się całość jego rzeczywistości, dlatego jeżeli nie zechce ona wyjść poza myśl pojęciującą, poznanie poprzez negację oraz konsekwentnie język negacji pozostaną jedyną jej możliwością. Metodą negatywną w zasadzie posługiwała się dotychczas teologia, nie mamy na przykład antropologii negatywnej; w Bogu nie mamy strony horyzontalnej, w człowieku ona jest, a ona jest łatwiejsza.

Istotne dla człowieka jawi się w doświadczeniu ludzkim jako całość, która dzięki temu, że jest całością, nie pozwala się uprzedmiotowić, zracjonalizować. Gdyby całość nie stawiała oporu myśli pojęciującej, posiadalibyśmy jedno słowo i ono by wystarczyło. Spełniałoby funkcję wszechogarniającego orzeczenia. Tymczasem tak nie jest.

Jako całości doświadczamy faktu istnienia, siebie samych, drugiego człowieka oraz w sposób specjalny — Absolutu. Są to zatem zbyt fundamentalne rzeczywistości, może jedyne warte filozofii, by je załatwić negacją. Nie wolno właściwie rezygnować z nich w filozofii dlatego jedynie, że się nie poddają myśli pojęciującej. Fakt, że nie można ingerować w istnienie, w siebie samego, w drugiego czy w Boga winien natchnąć filozofię do nowej postawy poznawczej, takiej, jakiej wymaga rzeczywistość silniejsza ontycznie. Ostatecznie mądrość (a nią jest filozofia) kończy się w krainie „ciszy pojęciowej", gdzie nie ma granic. W świetle dopiero tego horyzontu pasja ludzka staje się sensowna, w nim jak w słońcu widzimy każde wydarzenie tworzące naszą historyczność jako coś sensownego, chociaż samego horyzontu nasz wzrok nie sięga. Dzięki tej „beztreści" każda treść nabiera sensu.

To, ku czemu człowiek się transcenduje (przede wszystkim mam tu na myśli transcendentne w wymiarze pionowym), a co jest dla niego, jak zaznaczyłem, istotne, jawi nam się nie jako coś, ściśle ograniczone czyli określone i ujęte w relacje, ale jako bezgraniczne, nie-określone, dane bowiem w całości naraz. Jawi się jako „nie-coś" — mówimy nicość. Język utworzony na podłożu przedmiotowych treści okazuje tu swoją bezsilność. Teologia, która o niczym innym nie mówi jak tylko o absolutnej Całości, nawet widząc w racjonalizmie ideał naukowego poznania, nie mogła nic innego zrobić jak tylko uciec się do języka negacji (poza teologią biblijną).

O tym, co transcendentne jako transcendentne nie da się myśleć

[5] Por. mój artykuł *Człowiek, Bóg i tajemnica*, „Znak" 108, gdzie tajemnicę rozpatrywałem z punktu widzenia aktu istnienia rozumianego na sposób tomistyczny. W tym ujęciu każda rzecz, o tyle, o ile istnieje, jest tajemnicą. W obecnym artykule chodzi mi głównie o tajemnicę ludzką.

tak, jak się myśli o kosmosie i o tym, co zostało skosmologizowane. Dlatego musi istnieć jakaś inna myśl, transcendentna czy transcendująca, proporcjonalna do tego, co otwiera się w całości na raz, trudno bowiem przypuścić, byśmy w tak zasadniczej sprawie skazani byli na brak odpowiedniego środka poznawczego oraz na brak wyrazu. Już sama negacja świadczy o styku z czymś pozytywnym, tylko że przekraczającym przedmiotowe poznanie i jego wyraz. Więcej nawet, wygląda na to, jakby człowiek najpierw miał kontakt (nie mówię poznawał) z całością a potem niezadowolony z części stale je negował, czyli transcendował (się) w stronę „utraconego raju". Transcendowanie przedmiotu konkretnego oraz transcendowanie tego, co przedmiotowe w ogóle, składa się na ludzką całość, tworzy ludzki świat. Z tej przyczyny poznanie człowieka idzie w dwu kierunkach.

Zaprzeczenie zracjonalizowania, z jakim człowiek przychodzi do świata, w odniesieniu do całości bytu, do człowieka i w ogóle do osoby, wcale nie świadczy, jak chcą egzystencjaliści typu sartrowskiego, o istnieniu jakiejś negatywności, bez której, jak twierdzą, negacja nie byłaby możliwa. Kiedy całość jawi nam się jako nicość, mamy do czynienia z negatywnością fenomenalną a nie ontyczną. Podobnie i z tą negatywnością, która nigdy nie będzie pod żadnym pozorem stematyzowana, która stoi przed nami jako absolutny horyzont, absolutne jutro: ona wcale nie świadczy, że człowiek zmierza ku próżni, że jest „pasją bezużyteczną".

Negacja zakłada pozytywne. Dlatego język negacji jest językiem transcendencji, najmniej doskonałym, ale jest. Jest niedoskonałym językiem ludzi, którzy zetknęli się z całością bądź to ludzką, bądź to absolutną, albo — także — z istnieniem świata. Mistyka ma miejsce nie tylko w stosunku do Boga.

To, co się nie daje zracjonalizować, określić (ograniczyć), zdeterminować, jest wolnością.

Transcendencja człowieka jawi nam się jako wolność, dzięki której człowiek wykracza poza kosmos a tym samym poza determinizm. Zauważyć jednak łatwo, że wolność pojęta jako negacja treści przedmiotowej, czyli jako coś nie dającego się uprzedmiotowić, rzuca wprawdzie duże światło na człowieka, niemniej wiele o nim jeszcze nie mówi. Oczywiście to już bardzo dużo, jeżeli się go nie miesza z tym, czym on nie jest, jeśli dostrzega się jego inność od kosmosu. Ale zawsze tak pojęta wolność stanowić będzie wolność od..., z którą jeszcze nie wiadomo co robić, a zatem o której jeszcze nie wiadomo, czym ona jest w pełni.

Warto zaznaczyć, że w filozofii operującej wyłącznie pojęciami

zagadnienie wolności ludzkiej staje się problemem. Spory o predestynację są tego dowodem. Wydaje się, że metafizyka pojęć nie zna wolności, przyjmuje ją etyka, ale z zupełnie innych powodów. W skutkach rodzą się rozmaite irracjonalizmy, intuicjonizmy itd.

Wolność jawi się w działaniu ludzkim, powodując, że człowiek nie jest tym, czym jest. Neguje ona bowiem aktualny stan dla nowego. Tak przynajmniej przedstawia się sytuacja na płaszczyźnie horyzontalnej. Bez odniesienia jej do tych dwu punktów (jednego negowanego, drugiego zamierzonego) wolność staje się absurdalna. Jeżeli uświadomimy sobie z kolei, że punktem negowanym może być zarówno przedmiot konkretny jak w ogóle to co przedmiotowe, wolność ludzka nabiera nowego wymiaru, ponieważ i punkt docelowy uzyskuje wówczas drugie znaczenie. Mówiliśmy, że ostatecznie człowiek transcenduje się, neguje dane coś, w imię „utraconego raju", który znajduje się przed nami. Koniec i początek są jednym i tym samym.

Na końcu (a także „na początku") jest obiecane, które utraciliśmy. Którędy doń droga i co ją oświeca? Pytanie dotyczy nowego rodzaju transcendowania. Filozofia opuszczała tu człowieka — jakby rezygnowała z mądrości.

Działanie horyzontalne idzie w kierunku jeszcze nie uprzedmiotowionego, działanie pionowe — w kierunku tego, czego nie da się w ogóle uprzedmiotowić. Różnią się więc zasadniczo.

Działanie w pion idzie w kierunku wnętrza człowieka — tam, gdzie znajduje się wolność („wszedłszy w siebie" — Łk 15 17). I będzie jej powiększaniem (na tym, mówiliśmy, polega zmiana ludzka, na stawaniu się kimś historycznym). Ponieważ siebie nie posiadam, powiększanie siebie nie będzie powiększaniem stanu posiadania, ale siebie samego. Będę się stawał coraz bardziej kimś, coraz bardziej opornym dla ingerencji z zewnątrz. Postęp pionowy nie polega więc na akumulacji mienia-wiedzy, przedmiotów.

Należy podkreślić, że transcendowanie się pionowe nie dokonuje się w oderwaniu od transcendowania horyzontalnego. Ono dokonuje się na tym drugim, w nim samym, nie posiada bowiem wystarczającej autonomii. Wykorzystując je nadaje mu sens. Nie ma innej drogi do siebie samego jak tylko poprzez świat kosmiczny, poprzez wszystko to, co pozwala się uprzedmiotowić. W działaniu transcendującym horyzontalnie odkrywamy miejsce dla działania transcendującego pionowo, które coraz bardziej, jeśli chcemy, ogarnia nas, wypełnia i powiększa. Robi nas innymi, robi innym nasze transcendowanie horyzontalne. Dlatego „inni" — z tej racji, że są naprawdę inni — wzbudzają w świecie jednowy-

miarowym zastanowienie, cześć lub nienawiść — w każdym bądź razie zawsze świadczą czemuś innemu. Między nimi a jednowymiarowym światem w najlepszym razie panuje tolerancja, ale to jeszcze za mało dla człowieka, ponieważ jest on czymś więcej aniżeli tylko politykiem. Konsekwentnie do tego i język transcendencji, jeżeli taki w ogóle istnieje, nie może oderwać się od języka przedmiotowego. Na nim musi „pasożytować" robiąc z niego coś więcej. Musi stanowić jego „wewnętrzność", tak jak transcendowanie się pionowe stanowi wewnętrzność horyzontalnego. Takim językiem jest język symbolu — powrócimy do niego na końcu artykułu.

Transcendencja pionowa sięga tak daleko, że decyduje o eschatologii. Historia rozwijająca się horyzontalnie jest eschatologiczna nie dlatego, żeby miała jakiś początek czy koniec czasowy (możliwe, że je ma), tak jak to nam zasugerowało średniowiecze i to do tego stopnia, że robiono wyprawy geograficzno-geologiczne usiłujące zlokalizować początek historii, stan ludzki sprzed upadku, „raj utracony", a co odważniejsi zapuszczali się z kolei i jeszcze się zapuszczają w swoich domysłach w przyszłość mając nadzieję znaleźć koniec świata. Nie, historia jest eschatologiczna dlatego, że już dzisiaj wszystkie rzeczy ostateczne w niej się znajdują.[6] Nie mają one charakteru czasowoprzestrzennego, niemniej realizują się w czasie i przestrzeni.

*

Żeby przejść z płaszczyzny horyzontalnej na pionową, żeby przejść w ogóle z jednego terenu na drugi, trzeba przejść granicę. Sytuację, w której człowiek dokonuje tego rodzaju czynu, nazwiemy sytuacją graniczną. Pojawia się wtedy, kiedy spotykamy rzeczywistość znajdującą się poza granicą, czyli ową Transcendencję.

Pierwszym objawem tego spotkania jest, o czym już mówiliśmy, że nasze narzędzia poznawcze i praktyczne, z którymi doskonale dawaliśmy sobie radę na dotychczasowym terenie, okazują się za krótkie. Dotychczas wszystko im się poddawało, teraz już nie. Okazuje się, że o nowym nie potrafimy myśleć racjonalizująco. Co nie znaczy, że nie potrafimy w ogóle o nim myśleć — tak sądzono, kiedy pojęcie, a nic innego, otwierało drzwi do poznania. Tajemnica nie jest czymś, jak chcą racjonaliści, absolutnie niepoznawalnym. I nie zagraża filozofii — to właśnie bez niej filozofia traci coś niesłychanie istotnego dla siebie.

---

6 Jeżeli tak, to przebóstwienie, o którym mówi Objawienie i którego człowiek pragnie, dokona się nie na końcu czasu, lecz dokonuje się już teraz w życiu każdego poszczególnego człowieka. Eschatologia mówi o rzeczach ostatecznych ale dzisiejszych.

Sytuacje zatem graniczne mają miejsce w spotkaniu z nowym. Z człowiekiem — sobą samym, drugim — oraz z Osobą obecną w naszym życiu-dążeniu jako absolutny horyzont. Bez tego spotkania nie ma mowy o transcendowaniu pionowym. Co więcej, spotkanie to ze swojej istoty posiada charakter osobowy, ponieważ jest spotkaniem się wolności z wolnością. Przezwyciężamy się w głąb wolności, swojej własnej poprzez wolność drugiej osoby powiększając się o nią. Nasza wolność uczestniczy w wolności drugiej — nie jest zatem obojętne, jaka to wolność.

Kiedy spotkałem samego siebie, wówczas formalnie ja sam jestem tą drugą osobą.

Spotkanie miało miejsce, jeżeli po rozstaniu przeżywamy brak osoby, z którąśmy się zetknęli. Dzieje się tak, jakby czegoś w nas samych brakowało. Ktoś się pojawił, odsłonił w sobie coś, co było i pozostało niepojęte dla myśli tematyzującej, ale co nas ogarnęło, w czym znaleźliśmy się cali. Drugi nas porwał.

Spotkanie uderza w samą podstawę naszego istnienia odsłaniając nam fakt, że nie jesteśmy w stanie pozostać samotni, że nie należymy do siebie samych. Egologia wprowadza fałsz. Dwóch ludzi wzajemnie wyznacza sobie nieświadomie — w tym sensie, że bez racji pojęciowych — drogę działania, drogę życia. Poprzez siebie nawzajem widzą całą resztę.

Porwanie dokonuje się zwyczajnie, ale niespodzianie, po prostu otwiera się nowa rzeczywistość w swojej całości — a my wchodzimy w nią.

Doświadczenie wejścia w nową rzeczywistość jest stare jak człowiek. Jakże bowiem inaczej wytłumaczyć mit wtajemniczania, inicjacji (wejście w misterium, w-tajemniczenie) jak nie istnieniem owego doświadczenia?

Nowa rzeczywistość się otwiera, my wchodzimy w nią. W tym sensie można także powiedzieć, że jesteśmy na nią otwarci, na nową prawdę. Ale w zasadzie to ona nam się oddaje, równocześnie wymykając się myśli. Oddaje nam się obejmując nas, wymyka się, kiedy my chcemy ją objąć. W ten sposób tajemnica się objawia — objawione wzywa do wejścia.

Wchodzimy wierząc nie tylko nowej rzeczywistości, ale także i w nią. Aktu wiary dokonujemy zupełnie bez racji, ponieważ ich nie mieliśmy; to, w co wchodzimy, nie odsłoniło nam się w jakimś aspekcie możliwym do uchwycenia pojęciowego, ale w swojej całości nieobjętej. Rzeczywistość odsłaniająca

się przynajmniej przez sam fakt, że jest, była dla nas motywem do aktu wiary. Motyw nie jest racją. Racje mają charakter pojęciowy. Gdybyśmy tu mieli do czynienia z racjami w tym znaczeniu, w akcie wiary nie byłoby nic nadzwyczajnego — racji przytakuje się niemal mechanicznie, jeżeli ją się rozumie. Motywowi i w motyw się wierzy. Wiara spełnia funkcję odpowiednika poznawczego dla istnienia, dla tajemnicy.

Wiara zatem, nie wynikając i nie opierając się na racji, wypływa z wolności, co nie oznacza że stanowi akt irracjonalny. Owszem, jest aktem jak najbardziej racjonalnym, nie jest natomiast aktem racjonalistycznym. Rozegrał się pewien dialog pomiędzy motywem apelującym i podmiotem, który w końcu zdobył się na odpowiedź, na decyzję. Stanęła przed nami tajemnica — my zdobyliśmy się na akt wiary albo nie. Mówię tu o akcie wiary szeroko pojętym, w stosunku do każdej tajemnicy. Wiara religijna natomiast realizuje się wtedy, kiedy przed nami staje Tajemnica absolutna, przemawiająca do nas, czyli wzywająca nas i równocześnie dająca siłę, aby móc Jej sprostać... Struktura samego aktu różni się od struktury aktu wiary niereligijnej o tyle, o ile różni się wejście w tajemnicę ludzką od wejścia w Tajemnicę absolutną.

Wiara jest aktem poznania (nie tematyzującym) odnoszącym się do tajemnicy, czyli do tego, co przekracza myśl pojęciującą. Jest wgłębianiem się w całość rzeczywistości, a nie w aspektowe zjawiska.

Przede wszystkim jest przeżyciem obecności drugiej osoby, ogarniającej nas. Najgłębiej mogę przeżyć obecność siebie samego. Przeżycie swojej własnej obecności dla mnie samego różni się istotnie od przeżycia obecności drugiej osoby dla mnie. Właśnie tu rozgrywa się dramat filozoficzny solipsyzmu. Niemniej, wydaje się, i druga osoba dotyka mnie tak głęboko, że wzrusza cały mój byt, wzrusza tak dalece, iż wchodząc w nią, wchodzę zarazem w siebie. I kto wie także, czy wejście w siebie nie wymaga bezwarunkowo wejścia w drugiego.

Akt wiary zaczyna się od styku z osobą i tym różni się od myślenia o osobie. Styk ten otwiera tajemnicę, która staje się poznawalna, ale inaczej. Poznanie tajemnicy wiąże się z działaniem podmiotu poznającego, samo jest działaniem, i nie tworzy wiedzy: o żadnym istnieniu nie może być wiedzy jako pewnego systemu pojęć powiązanych ze sobą w logiczną całość. Wiedza o istnieniu fałszuje rzeczywistość, nawet o istnieniu kamienia (to ostatnie także jest tajemnicą domagającą się aktu wiary).

Z każdym wejściem łączy się ryzyko i lęk. Nie wiemy

bowiem, co nas czeka — wszystko okaże się dopiero w działaniu. Nie wiemy, ponieważ wchodząc nie opieraliśmy się na niczym przedmiotowym, treściowym, ku niczemu takiemu nie skierowywaliśmy się Nie było racji. Wiara nie tłumacząc się przedmiotową treścią, nie jest wiedzą. Jedynie wiedza usuwa ryzyko i lęk. Jeżeli zatem wiara, czyli transcendowanie się, stanowi akt specyficznie ludzki, ryzyko i lęk (egzystencjalistyczna trwoga) są proporcjonalne do urzeczywistnianego człowieczeństwa. „Przez wiarę ten, którego nazwano Abrahamem, usłuchał wezwania Bożego, by wyruszyć do Ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł, nie wiedząc, dokąd idzie. Przez wiarę przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej..." (Hbr 11, 8—9, podkr. S. G.). Ryzyko wyjścia do ziemi obcej, nie wiedząc, dokąd się idzie, jest duże, ale ono jest jedyną drogą wyjścia z Egiptu.

Przychodzi nam także z trudnością, ponieważ trzeba opuścić to, co było jasne oraz powiązane mechanizmem racji i przyczyn; trzeba opuścić cały świat poddający się naszej władzy i wejść w inny, któremu już nie możemy stawiać wymagań, który natomiast od nas żąda przede wszystkim zmiany nas samych. Trzeba porzucić przyzwyczajenie do życia mechanizmem panującym w naszym świecie, jak powiedzieliśmy, życia racjami i przyczynami i zacząć żyć motywem nie dającym się ukonstytuować w przedmiotową rację — trzeba przerzucić się na wolność.

Apel idący od tajemnicy domaga się od nas całkowitej zmiany życia i to niekoniecznie tej widocznej na zewnątrz — o wiele więcej i nade wszystko tej innej, wynikającej z nowego „wnętrza", jakie pojawiło się w naszym transcendowaniu horyzontalnym.

„...Bowiem każde miejsce tego głazu
widzi cię. Musisz twoje życie zmienić".
(R. M. Rilke, *Starożytny tors Apollina*)

Kto wie, czy nie tu leży główna przyczyna naszej ucieczki od tajemnicy, od transcendowania się, od wolności w stronę niewoli Łatwiej jest być niewolnikiem, pisze Sartre, aniżeli wolnym.

Wiara jednak, czyli transcendowanie się w stronę rzeczywistości nie pozwalającej się uprzedmiotowić, wejście w nią, bez opierania się na żadnej treści-przedmiocie a jedynie (najwyżej) na tkwiącym w niej braku (w pojęciu np. osoby brak jest osoby, w pojęciu kamienia brak jest samego kamienia), daje oparcie wszystkiemu, co tworzy nasze życie. Przez ten brak niczym przez szczelinę w świecie treści wchodzimy w rzeczywistość, na której znajdujemy oparcie.

Jeżeli przeto mądrość, jak chce Akwinata [7], odnosi się do tego, co funduje — do principiów-zasad, których się nie dowodzi, to nie może być wiary (zawsze używam tutaj tego słowa w sensie filozoficznym!) bez mądrości i odwrotnie. Wiarą bowiem poznajemy ostateczne oparcie świata ludzkiego. Mądrość i wiara odnoszą się do tego, co jawi się dla rozumu jako nicość, ale co nią nie jest.

Tajemnica jest fundamentem dogmatów. Wiara wiąże się z nim, a nie z jego wyrazem, który sami tworzymy, podczas gdy nad nim samym nie mamy żadnej władzy. Wiara nigdy nie jest wiarą w sformułowania, lecz w to, na co sformułowania wskazują. Poprzez wyrazy formułujące — taka nasza sytuacja, że musimy posługiwać się nimi — wiara przedziera się do wyrażonego w nich, ale którego nie zdoła się adekwatnie nigdy wyrazić. Od głębi wiary w niewyrażalną tajemnicę zależy samo sformułowanie. Sama zaś głębia wiary zależy od głębi wejścia w tajemnicę, która jawi się w bez-kształcie, bez granic, czyli która może być wyrażona na niezliczoną ilość sposobów. Ustawiczne wgłębianie się w nią powoduje potrzebę ciągłego weryfikowania jej wyrazów. Dogmat ostatecznie jest tą tajemnicą oraz wgłębianiem się w nią — tworzy boskoludzką parę. Tak zresztą definiuje dogmat św. Tomasz: perceptio veritatis divinae tendens in ipsam (spostrzeżenie prawdy bożej zmierzające do niej samej). Perceptio różni się gruntownie od sformułowania, sformułowanie przecież do niczego nie dąży. Dostrzeżenie prawdy zmierzające do niej samej; zmierza zawsze cały człowiek a zmierza do tego, co staje przed nim w swojej całości egzystencjalnej.

Dlatego teologia, która zajmuje się jedynie manipulacją sformułowaniami, wykazuje martwotę. Unaukowia wiarę, jeśli ta miała kiedykolwiek miejsce, rodzi postawę dogmatyczną, która widzi tylko jedną możliwość pojawienia się tajemnicy, wyznaczoną przez pojęcia. Warto w tym miejscu przypomnieć wypowiedź Akwinaty: „...fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sint diversa (wiara nie dotyczy układu treści w naszym umyśle, ale samej rzeczy. Rzecz zaś pozostaje ta sama, mimo że układy treści w naszym umyśle mogą być różne) [8]. Zarówno teologia jak i antropologia filozoficzna — obydwie mądrości — wymagają przeżycia, osobistego doświadczenia, w przeciwnym razie przestaną być tym, czym są. Teologia, jaką uprawiali Ojcowie Kościoła i którą my żyjemy, była właśnie mistyką. Do nich się ustawicznie powraca, podczas gdy o innych teologach, niejednokrotnie jeszcze żyjących, już się zapomniało. Podobnie i w filozofii człowieka.

---

7 *In Metaph.*, I, I, 35.

8 *De veritate*, q, 14, a. 12, c.

Nie ma bowiem innego kontaktu poznawczego z tajemnicą jak tylko poprzez u c z e s t n i c z e n i e w jej wewnętrznym życiu, poprzez zaangażowanie się w nie. Im większa jest rzeczywistość wzywająca nas do wejścia, tym możliwość większego zaangażowania się i uczestnictwa. Absolutna rzeczywistość wzywa do totalnego zaangażowania się. Inaczej: Im prostsza bytowo rzeczywistość, im bardziej dana całościowo na raz, tym większa możliwość głębszego uczestniczenia w niej — mniejsza natomiast możliwość teoretyzowania na jej temat.

Rzeczywistość dająca się całościowo („bez racji") — dlatego właśnie, że tak się daje — w z y w a, a n i e p r z y m u s z a. Przymuszają racje czyli relacje do uznania siebie. Całość natomiast zaprasza, obiecuje. Zwraca się do c a ł e g o c z ł o w i e k a, a nie do jego myśli przedmiotowej, ponieważ sama zachowuje się „nieprzedmiotowo". Sama jest całością i jako taka daje się całości. Odpowiedź ze strony człowieka wyraża jego wolność reagującą na rzeczywistość a nie na relacje uchwycone i utworzone w pojęciach.

Jeżeli tak, i jeżeli moment egzystencjalny pojawia się dopiero w sądach a nie ma go w pojęciach jako takich, to o języku transcendencji zacznie się mówić z chwilą pojawienia się sądów, w których przynajmniej implicite zostanie zawarty moment istnienia transcendującej się rzeczywistości.

W o l n o ś ć w y r a ż a s i ę w w i e r z e, ponieważ ta ostatnia nie opierając się na żadnej racji jako takiej, stanowi akt decyzji, dzięki któremu człowiek wchodzi w rzeczywistość jawiącą się rozumowi obiektywizującemu jako „bezkształtna" przepaść, nie mająca granic; rozum nie znajduje w niej żadnego dla siebie oparcia. Najwyższą wolność wyrazi akt wiary odnoszący się do rzeczywistości absolutnie pod żadnym względem nie dającej się uprzedmiotowić, czyli zamienić w jakąkolwiek rację. Tutaj pojawi się największe ryzyko, największy lęk. Ale równocześnie tutaj człowiek znalazłby najsilniejszą podporę dla swojego świata.

Wolność wymaga trudu, jak mówiliśmy... dlatego tyle na świecie tego, co o wiele łatwiejsze.

Wiarę można utracić, wiedzy w zasadzie nie. Do pierwszej nic nie zniewala, apel z tych albo innych przyczyn może stracić swoją siłę, tak że przestanie być słyszany. Odpowiedzi często udziela się w sposób kaleki, niepełny, także i wtedy, kiedy się przyjmuje absurd istnienia.

Żeby wejść, trzeba mieć n a d z i e j ę. Także i w przypadku nadziei mamy do czynienia z nadzieją horyzontalną oraz pionową. Bez pierwszej, która posiada inny charakter, niemożliwy stałby się

postęp w wiedzy, ustałyby poszukiwania; bez drugiej — ta nas teraz interesuje — człowiek nie zdobyłby się na budowanie tego wymiaru, który daje jego życiu głębię łącząc go z rzeczywistością. Nadzieja nie stanowi aktu intelektualnego, płynie raczej z woli. Dlatego jeżeli powiedzieliśmy, że od aktu wiary zaczyna się wszystko, to w sensie wyłącznie poznawczym. Nikt by się jednak nie zdobył na niego, gdyby nie miał nadziei, że za murem czeka nań coś więcej aniżeli „nic... prócz głosu" (B. Leśmian, *Dziewczyna*). Nadzieja skierowuje nas ku temu, czego jeszcze nie mamy albo z czym jeszcze nie jesteśmy złączeni. Nadzieja prowadząca nas ku temu, czym się stajemy, prowadzi nas ku tajemnicy.

A rodzi się, jak każda nadzieja, z pragnienia. Swoje uzasadnienie posiada w strukturze ontycznej człowieka. Pragnienie bowiem świadczy, że czegoś w samej strukturze brakuje, że jest w niej brak.

Konsekwentnie do powyższych rozważań w człowieku tkwią dwa braki oraz dwa odpowiadające im pragnienia: horyzontalne i pionowe. Brakuje nam czegoś, co byśmy posiadali (np. wiedza, sława, dobra majątkowe itp.), oraz czegoś, czym byśmy byli. Tkwi w nas brak mienia oraz bytu, brak czegoś zewnętrznego oraz brak czegoś zinterioryzowanego. Pragnienie płynące z braku mienia nie zespoliło się tak mocno ze strukturą człowieka jak drugie. Kiedy uświadamiam sobie brak np. pióra wiecznego czy wykształcenia, nadal mogę być pogodzony z tym brakiem i z samym sobą, nawet jeśli nie zrobię ani jednego kroku, aby zdobyć owo pióro czy coś innego. Mogę bez większego wysiłku pominąć milczeniem brak i pragnienie bez żadnych konsekwencji istotnych dla mnie prócz tej, że będę musiał pisać ołówkiem. Z gruntu inaczej przedstawia się sytuacja z pragnieniem płynącym z drugiego braku, braku którego uświadomienie sobie staje się moją chorobą; moje ja nie może odzyskać spokoju, dopóki nie zacznę szukać brakującego, bez którego, okazuje się, ja nie jestem ja. Owo pragnienie tak głęboko tkwi w strukturze człowieka, że aż prosi się ulec sartrowskiej pokusie, aby nim określić istnienie ludzkie.

Ów brak i zrodzone z niego pragnienie pchają nas ku przemianie siebie samych. Jest to zatem brak inności i pragnienie przemienienia się. Jeżeli istnieje absolutny horyzont i jeżeli istnieje możliwość przemienienia się w niego — pozostając nadal sobą — religia ma sens. Jeżeli nie, religia jest pomyłką tragiczną, ponieważ wszystko nas pcha w jej objęcia, wszystko układa się w jedyną drogę, otwierającą przed nami Całość, która jawi się jako przepaść, przedmiotowa nicość, w którą trzeba się rzucić. Opowieść biblijna o pierwszym upadku człowieka uchwyciła samą

istotę problemu. Człowiek jest niemal snem o inności, o sobie samym zza siedmiu gór i zza siedmiu rzek. Również i bajki dziecięce są bardzo głębokie.

Między innymi także i z powyższych powodów wydaje się, że do Boga żywego, a ostatecznie tylko o Niego się pytać jest sens, nie prowadzą żadne dowody, ale c z y n, o którym mówimy w niniejszym artykule [9].

Nie łatwo zaspokoić owo pragnienie, nie łatwo jest je urzeczywistnić. Świadczy o tym r o z p a c z, nie tak znów rzadka pomiędzy ludźmi. U podstaw rozpaczy znajduje się ten sam brak i to samo pragnienie, które daje początek nadziei.

I znowu należy zwrócić uwagę na fakt, że w życiu ludzkim mają miejsce dwie rozpacze, tak jak mają miejsce dwie nadzieje. Istnieją bowiem dwa pragnienia. Inaczej wygląda rozpacz naukowca, który zwątpił w skuteczność swoich wysiłków badawczych, czy finansisty, a inna człowieka, który rozpacza w pion. Rozpacz w pion ma charakter totalny, paraliżuje w człowieku wszelki ruch, co sprawia, że wyjście ze stanu, w jakim ona go więzi, staje się niezmiernie trudne, wręcz chyba niemożliwe bez pomocy z zewnątrz. Rozpacz stanowi totalne zaprzeczenie wolności, jest wyrazem zamknięcia, niewoli. Nadzieja natomiast stanowi pierwszy kształt, w jakim pojawia się wolność — jest jej początkiem.

Nie należy myśleć, że po pierwszym akcie nadziei, w momencie, w którym doświadczymy, że nie skierowała nas w próżnię, będziemy się mogli bez niej obyć. Nie, w życiu pionowym nie ma p r e c e d e n s ó w, które by dały się po prostu zracjonalizować, zamienić w przedmioty mogące służyć za racje. Tu wszystko bez przerwy jest n o w e. Dlatego też zaspokaja pragnienie. „Pierwsze rzeczy przeminęły... Oto czynię wszystkie rzeczy nowe... Jam... Początek i Koniec. Ja pragnącemu darmo dam pić ze źródła wody życia" (Ap 21, 4—6).

Człowiek mający nadzieję i zdobywający się na skok w to, co jawi mu się bezprzedmiotowo, niby nicość, ogarnięty tajemnicą, zaczyna w niej inaczej ż y ć, inaczej d z i a ł a ć. Fides per dilectionem operatur, wiara działa przez miłość (Gal 5, 6).

W miłości wolność znajduje swoje szczytowe wypełnienie. To ona ś w i a d c z y, że nicość fenomenalna, w jaką człowiek się rzucił, jest rzeczywistością a nie faktyczną nicością. I że jest nią tak bardzo, iż myśl pojęciująca zachowuje się przy niej jak wosk przy diamencie. Poprzez miłość wchodzi się coraz głębiej w tajem-

9 Por. *Człowiek i Bóg w metafizyce*, jw., oraz odpowiedź prof. Jerzemu Kalinowskiemu pt. *Racjonalizm jest irracjonalny*, „Znak" 142.

nicę, w uczestnictwo w jej istnieniu, stanowiącym fundament prawdy. Non intratur in veritatem nisi per charitatem, czytamy u św. Augustyna [10] — w prawdę wchodzi się jedynie przez miłość. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że miłość stanowi zjednoczenie, unię z tym, co transcendentne; jest ostatecznym transcendowaniem się tak dalece, że trudno już mówić jak przedtem: „ja jestem ja — ty jesteś ty".

Objawienie się wzajemne osób jest czymś więcej aniżeli tylko odsłonięciem siebie — jest unią. Cały człowiek, jeden drugiemu, się objawia. Odsłonięcie ciała spełnia funkcję jednego ze słów przekazujących, czyli jest czymś więcej aniżeli tym, czym jest [11]. Jest znakiem a znak jest znakiem tylko dla drugiego: znak łączy.

Negacją miłości jest n i e n a w i ś ć — stan, w którym odrzucam rzeczywistość o b e c n ą d l a m n i e. Transcenduję się w stronę drugiego nie po to, aby się z nim zjednoczyć, ale aby go z n i s z c z y ć j a k o z ł o. Rozpacz wyraża się w kategorii zamknięcia, nienawiść jest wyjściem; można by powiedzieć, że stanowi ona s p e ł n i e n i e n i e w o l i, tak jak miłość — s p e ł n i e n i e w o l n o ś c i. Obydwie są działaniem.

Tak więc wolność posiada trzy kształty — wiary, nadziei i miłości. Niewola także trzy... Zaczyna się tam, gdzie ginie stosunek do konkretu, do konkretnych ludzi, gdzie wszystko wyczerpuje się w schematach. Trzy kształty niewoli mogą się pojawić pośród największej wiedzy, w której istnienie nie odgrywa roli. Kształty wolności — wśród największej nie-wiedzy...

Transcendowanie się zatem to nic innego jak urzeczywistnianie owych trzech kształtów wolności a poprzez nie — samej wolności. Dlatego nie można ujmować wolności wyłącznie negatywnie, jako uwolnienia się od... Ale także, i to przede wszystkim, jako zmierzanie ku... uwalnianie się od czegoś — dające dystans i pozwalające się nam zinterioryzować, nabrać siły do... — tworzy krok wstępny. Wszystkie trzy kształty nakierowane są ku n o w e j rzeczywistości, n i ą s i ę t ł u m a c z ą.

Oderwanie się sprawia ból. Nie tylko dlatego, że trzeba się od czegoś właśnie oderwać; ból ma tutaj swoje głębsze warstwy. Przeważnie z oderwaniem się od czegoś wiążą się ... wyrzuty sumienia. Absolutyzujemy bowiem formy przeszłości, sakralizujemy je, bierzemy za normy postępowania obowiązujące w każdym odcinku czasowoprzestrzennym. Sumienie urabiamy według nich,

---

10 *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18.

11 Jeżeli jest tylko tym, czym jest, mamy do czynienia z ekshibicjonizmem oraz fałszem. Oczywiście, jest tak w kręgu naszej kultury, gdzie odsłonięcie ciała coś znaczy, w innych kręgach z tych lub innych powodów może nie znaczyć nic.

według tych kształtów czasowych a nie według dynamicznej rzeczywistości. Dlatego postęp dokonuje się praktycznie zawsze przy akompaniamencie wyrzutów sumienia, wbrew sumieniu.

Nie znaczy to, że człowiek wolny nie cierpi w swoim sumieniu. Inne są wyrzuty sumienia człowieka wolnego, a inne niewolnika. Pierwszy osądza się za to, że jest taki, jaki jest, drugi — że nie jest taki, jaki jest. Obydwaj stoją wobec transcendencji i obydwaj mają z nią kłopoty. Dla obydwu jest ona obecna: jeden się jej oddaje ryzykując, drugi nie, nie chcąc się stracić.

Tak wygląda nasza zasadnicza sytuacja, pokazująca istotny moment egzystencji ludzkiej — dynamiczne zrelatywizowanie do transcendentnego. Jeżeli istnieje definicja człowieka, nie może w niej zabraknąć tego momentu. Relacja ta ma charakter osobowy — z tamtej strony ktoś wzywa; tylko osoby wzywają, każdy inny głos determinuje [12]. Jeżeli tak, to poznać człowieka można jedynie poprzez dwa punkty odniesienia — będące punktem wyjścia i punktem dojścia — z których każdy stanowi negację drugiego w znaczeniu poznawczym. Jeden jest inny od drugiego. Ponieważ poznajemy jedynie w relacjach, bez poznania tej relacji nie ma mowy o poznaniu człowieka. Nie jest to jednak relacja tworząca przedmiot — doświadczamy tu innego rodzaju stosunku: tego, co przedmiotowe, do tego, co uprzedmiotowić się nie daje; części do całości, na którą część ta się nie składa, chociaż jakoś się z nią wiąże. Transcendujemy się od częściowego w stronę całości.

W tych dwu punktach odniesienia tworzących całość ludzką poznajemy ordo amoris, ordo spei oraz ordo fidei danego człowieka. Z kształtów będziemy wnosić o tym, co się tak a nie inaczej kształtuje. To znaczy poznać, jak zaznaczyliśmy wyżej, kierunek wyjścia człowieka, zorientowanie jego historyczności.

Tymi trzema porządkami, wyrażającymi i pokazującymi wolność danego człowieka, winna się zająć antropologia filozoficzna, bo przecież świadoma wolność stanowi jego istotne wnętrze.

Transcendentne przerasta nas nieskończenie. Idziemy do niego zdając sobie sprawę, że nie dojdziemy w pełni do celu (przynajmniej bez podania ręki od strony horyzontu). „W wierze umarli ci wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrząc na to z daleka i pozdrawiając, uważali się za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, iż ojczyzny szukają. Gdyby zaś tę wspominali, z której wyszli, znaleźliby sposobność powrotu do niej. Teraz zaś do lepszej dążą..." (Hbr 11, 13—16).

Poprzez brak przedmiotowego kształtu staje przed nami (czy raczej w nas?) inna rzeczywistość, rzeczywistość przyszłości,

[12] Por. *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, „Znak" 135, s. 1119 i n. oraz 1126.

i wchłania nas w siebie, ale nie tak, żebyśmy przestali żyć w świecie przedmiotowym („patrząc na to z daleka i pozdrawiając, uważali się za gości i pielgrzymów na tej ziemi"). Żyjemy na granicy, w dwu światach, przedmiotowo kształtnym i przedmiotowo bezkształtnym — dzięki temu jesteśmy wolni. Stoimy w „kształtnym" dziś i musimy się z nim liczyć, ale wzywa nas „bezkształtne jutro", ku któremu mamy iść. Transcendencja ratuje naszą wolność. Konsekwentnie nasz język powinien mówić o dwu światach — powinien być dwuznaczny dwuznacznością świata, w którym człowiek żyje. Usiłuje bowiem ten świat wyrazić. Powinien także być przedmiotowo kształtny oraz przedmiotowo bezkształtny jak ludzki świat. Tylko wtedy będzie językiem wolności. Można żywić obawy, czy jest wolność tam, gdzie posługują się językiem jednoznacznym. Ludzkiego świata nie należy rozbijać, to znaczy, nie należy zbytnio rozdzielać dwu światów, w których człowiek żyje tworząc swój własny jeden świat.

„...Lecz żyjący wciąż popełniają
wszyscy ten błąd, że odróżniają zbyt mocno.
Anioły — jak niesie wieść — często nie wiedzą, czy idą
między żywymi czy umarłymi. Prąd wieczny
przez oba kręgi porywa pokolenia ludzkie,
unosząc wiecznie ze sobą i zagłusza je w obu".

(R. M. Rilke, *Pierwsza Elegia Duinejska*)

*

Rozmyślajcie nad mową"
(*Upaniszady*)

Pełna filozofia to nie tylko życie lecz także i zakomunikowanie innym rzeczywistości, którą filozof żyje, którą on sam jest. Komunikowanie składa się zresztą na pełnię samego życia — żyje się z innymi nawet na pustyni. Żeby zakomunikować, trzeba mieć odpowiednie narzędzie przekazu — język. Ale jak przekazać językiem swoją rzeczywistość, swoje transcendowanie się w stronę nie tylko jeszcze nie uprzedmiotowionego, ale w stronę w ogóle nie dającego się uprzedmiotowić, skoro język, jaki znamy, ma wszystkie znamiona racjonalizacji?

Nurt tradycyjnej filozofii (już nie mówię o pozytywizujących kierunkach) mieścił się doskonale w ramach racjonalizmu, wyznaczonego przez pojęcia jasne i jednoznaczne, przez definicje precyzyjne oraz metody, których naczelna troska polegała na tym, żeby system nie wpadł w wewnętrzną sprzeczność. Nurt ten rugował jak mógł tajemnicę ze swojego pola widzenia. Nawet i w stosunku

do Boga nie mógł się oprzeć pokusie, by także i do Niego stosować swoje racjonalistyczne pomysły.

Tymczasem język transcendencji jest językiem dwuznacznym ze swojej natury, ponieważ wyraża świat dwuznaczny, transcendujący się od horyzontalnego ku pionowemu. Transcendowanie (się) zaczyna się od zanegowania i wyjścia z już danej sytuacji, co nie znaczy, że daną sytuację porzuca się w pełni. Sytuacja ta odzwierciedla się w języku.

Zanegowanie horyzontalnego w działaniu także nie jest negacją całkowitą; nie ma bowiem dla nas pionu bez horyzontu. Jest negacją ale taką, że wyszedłszy nadal pozostajemy na danym terenie, z tą tylko różnicą, że inaczej. Staliśmy się obecni „nowemu" pozostając obecni „staremu", chociaż w sposób już inny, wynikający z obecności dla „nowego". Czysta obecność dla nowego przekracza nasze możliwości.

Podobnie w wyrazie tej nowej sytuacji — w języku. Negujemy „stare" (przedmiotowe) wskazując na „nowe", niemniej bez pozostania przy „starem" nie da się w żaden sposób pokazać „nowego" (nieprzedmiotowego). Język transcendencji neguje przedmiotowe, ale nie w pełni, dzięki temu staje się dwuznaczny: drugie znaczenie umożliwia częściowa negacja przedmiotu. Wówczas zdajemy sobie sprawę, że chodzi w danej wypowiedzi nie o to, co zostało wyrażone formalnie, ale także (i to przede wszystkim) o to, co poprzez formalne zostało odsłonięte. Formalnie wyrażone w pewnej mierze zasłania, równocześnie odsłaniając.

W ten sposób język wychodzi poza system bazujący na jednej obecności. Podkreślę jeszcze raz, że język ten wychodząc poprzez negację nie odrywa się od sfery przedmiotowej, w czym widzę różnicę pomiędzy językiem negatywnym, jaki znamy na przykład w teologii, a językiem, o którym mowa: językiem dwuznacznym, usiłującym wyrazić całość świata ludzkiego.

Nie muszę chyba wyjaśniać, że mówię o symbolu i o języku symbolicznym.

Jestem przekonany, że na przykład w egzystencjalnej koncepcji bytu (w której istnienie odgrywa naczelną rolę) znajduje się punkt zaczepienia i nawet konieczność tego rodzaju języka. Mówiąc o dwuznaczności nie mam na myśli tej dwuznaczności, przed jaką metafizyka broni się analogią (aequivocum). Mam na myśli inną dwuznaczność aniżeli dwuznaczność terminu „zamek" mogącego oznaczać budowlę i przyrząd do zamykania drzwi. Dwuznaczność „zamka" jest dwuznacznością słowa, tymczasem dwuznaczność, o której mówimy, jest dwuznacznością nawet nie pojęcia (nie ma pojęć dwuznacznych), ale całego sądu, w którym zmienia się rola samych pojęć. Wówczas oprócz funkcji wyrażania tego, co

formalnie zostało powiedziane, pojęcia spełniają jeszcze inną funkcję — wskazują na coś dalej...

Powiedziałem, że dopiero w sądach uzyskujemy interesującą nas dwuznaczność a to dlatego, że dopiero sądy chwytają moment egzystencjalny; z nim wiąże się tajemnica.

System przeto zuboża rzeczywistość ludzką a zubożając fałszuje. Na skutek bowiem swojej jednoznaczności zajmuje się tylko tym, co człowiek ma. Systemowa filozofia człowieka nie dostrzega najważniejszego i nie może dostrzec. Zamyka nas ograniczając pole widzenia i odrywając od dynamicznej rzeczywistości. A przecież filozofia ma być filozofią rzeczywistości a nie pojęć. Wydaje się, że system poza szkołą, gdzie ułatwia wykład, nie daje filozofii szans rozwoju. Nie znaczy to, że filozofia przestanie być uprawiana w sposób naukowy (to znaczy ścisły, precyzyjny w analizach i ich wyrażeniu). Kto powiedział, że naukowość musi się wiązać z systemem?

Człowiek — a więc także i filozof — żyje w nierozerwalnym związku ze światem-kosmosem oraz z innymi osobami. Z tego związku rodzi się jego ludzki świat, o którym mówiliśmy wyżej. Na świat ten składa się wszystko, co kosmos i drudzy odsłonili przed człowiekiem, do czego go w sobie dopuścili, oraz to, co człowiek z tym zrobił. Można by mówić o jakimś naturalnym związku miłosnym człowieka z rzeczywistością znajdującą się poza nim, związku dokonującym się jeszcze przed refleksją. Refleksja zwraca się dopiero do tak rozumianego świata ludzkiego wydobywając z niego różne treści, czyli tematyzując go i uprzedmiotowiając.

Świat przedrefleksyjny, zrodzony z naturalnego związku człowieka z rzeczywistością, z którą człowiek żyje w symbiozie (jakże wielkie zatem musi być zintencjonalizowanie a więc i zrelatywizowanie człowieka!), stanowi *wyraz* rzeczywistości ludzko-kosmicznej — z takiego bowiem związku się zrodził. Nazwiemy go *Słowem*, Słowem przedorzeczeniowym, ponieważ nie pełni ono funkcji orzekania w zdaniu. Słowem tym jest w zasadzie sam człowiek: składa się na nie wszystko, czym człowiek jest oraz jaki jest. Słowo już interpretuje rzeczywistość, dlatego ze słusznością można powiedzieć, że sam człowiek stanowi wyraz interpretujący rzeczywistość. Jego życie jest interpretacją.

W Słowie dokonuje się ludzki wzrost, wzrost człowieka. Nie składa się ono (ani tym bardziej nim nie jest) z zespołu treści, tematów ujętych w logikę podmiotu i orzeczenia: właśnie dopiero z niego refleksja wydobywa wszystko, co daje się uprzedmiotowić. Samo Słowo — świat przedrefleksyjny — tworzy pewną *całość*, w której człowiek wraz z rzeczywistością spoza niego związani są w żywą, zmieniającą się, obiektywno-subiektywną parę. Nie znaj-

dziemy tu związku przyczynowego, ale unię, zespolenie. Zewnętrzny w stosunku do podmiotu świat nie spełnia dla niego funkcji racji ani odwrotnie. W najpełniejszym znaczeniu są razem. Uprawianie filozofii i przekazywanie jej innym stąd musi wychodzić: z pary a nie z jednej jej strony tylko. Filozofia powinna mieć charakter obiektywno-subiektywny.

Kiedy refleksja skierowywuje się na ten pierwotny świat ludzki, wydobywa z niego to, co chce, i tworzy — myśl pojęciująca — określone treści, które z kolei formują świat ludzki wtórny. Każda z nich spełnia funkcję orzekania w zdaniu, każda z nich podlega logice przedmiotu.

Na tej płaszczyźnie mamy słowa-orzekające, utworzone w refleksji nad Słowem. Są one wyrazami wyrazu, ich związek z rzeczywistością jest już luźniejszy. Przy nich zaczyna się zwracać większą uwagę na związki zachodzące pomiędzy nimi samymi, aniżeli na związek ich z rzeczywistością, którą ostatecznie także chcą wyrazić. Filozof, jak każdy człowiek, ulega często pokusie zatrzymania się w świecie przez nie ukonstytuowanym, biorąc go za najważniejszy, wręcz jedyny. Rozumowanie według sformalizowanych reguł stanowi najłatwiejsze działanie. Jest podobnie łatwe jak niewola.

Słowo stanowi rozbłysk czasowego wydarzenia, jakim jest człowiek i jego świat. I jest jednym Słowem — organiczną całością doświadczenia ludzkiego, w której nie ma jeszcze fenomenalnego rozdwojenia na podmiot i przedmiot. Ono samo jednak nie wystarcza człowiekowi na tyle, by mógł się w nim zamknąć — zresztą byłaby to śmierć, odcięcie się od świata ludzkiego, ku któremu człowiek jest skierowany. Człowiek nie żyje w perspektywie egologicznej. Człowiek chce i musi innym swoje Słowo komunikować, objawiać. W tym celu potrzebuje wielu słów-wyrazów, gdyż wyrażenie tego Słowa, którym jest on sam, inaczej aniżeli poprzez słowa, przekracza jego możliwości. Jedynie Absolut mówi jedno Słowo — siebie (Verbum), jedynie On „mówi raz": semel loquitur Deus (Job 33, 14). Ludzkie Słowo stwarza ludzki świat, absolutne — boski: Jego Słowo wyrażając powołuje do istnienia. Tak się przedstawia wolność człowieka i Boga — w Słowie łączącym ich z ich własnym światem. Ono mówi w pierwszym wyborze, jakiego dokonał człowiek i Bóg.

Działanie dokonujące się w Słowie i równocześnie konstytuujące je ma miejsce, powiedzieliśmy, przed refleksją stwarzającą świat przedmiotowy. Stąd wniosek, że ta ostatnia spóźnia się z natury rzeczy w stosunku do życia. Spóźnia się, niemniej je także kształtuje. Słowa oddziaływują na samo Słowo. Refleksja obiektywizuje aspektowo a zatem „wyrywa" ze Słowa fragmenty, co już powoduje

jego deformację. Aspekty te z kolei nazywa i tak powstaje nasz język, którym się posługujemy w codziennym życiu a także i w każdej nauce. Nim komunikujemy innym zawartość naszego doświadczenia-Słowa.

Od typu refleksji — czy jest ona naturalna czy zdyscyplinowana — zależy typ samego języka.

Słowo zawiera w sobie doświadczenie pełnej rzeczywistości; przedmiotowego oraz tego, co inne. Konsekwentnie słowa powinny odzwierciedlić tę dwupłaszczyznowość i stać się dwuznaczne.

Jak język, zdawałoby się z natury swojej przedmiotowy (powstał bowiem w wyniku obiektywizacji), może sobie poradzić z tym, co inne? Jak może unieść owo drugie znaczenie tego, co daje się całe na raz?

Przede wszystkim tylko tych dwu ludzi porozumie się ze sobą, którzy żyją czymś więcej aniżeli słowami, którzy wytworzyli swoje własne Słowo. Tylko między nimi ma wszelkie szanse pojawienie się wspólnoty. Akt miłości, stanowiący najgłębszy i najadekwatniejszy środek przekazu, nie tylko wyrażający, komunikujący lecz także wzywający (miłość to apel!), stanowi akt objawienia się, oddania się — siebie samego czyli Słowa, którym się jest. Gdybyż się to udało bez żadnej mediacji! Tym językiem rozmawiają mistycy. Rzecz jasna idealnego partnera do tego rodzaju rozmowy znajdują w Bogu, który „przenika serca i sumienia" (Ps 7, 10). Człowiek z człowiekiem zazwyczaj skazany jest na deformujące mediacje, skazany jest na znaki, którymi ma innych wprowadzić w swoje Słowo oraz w których ma odnaleźć Słowo innych. Często wystarczy spojrzenie, gest, uśmiech, łza...

W Słowie jest wszystko łącznie z tajemnicą (któż nie ma doświadczenia drugiego człowieka, siebie?) i ku niej człowiek się transcenduje. Chcąc ten proces transcendowania się (to Słowo) przekazać innym, należy tworzyć język odzwierciedlający go, to znaczy także transcendujący się ku innemu niż to, co już w nim dane.

Transcendowanie dokonuje się najpierw poprzez negację; trzeba jakoś najpierw oderwać się od tego, co już dane, aby móc wejść w „jutro". Także i transcendujący się język nie będzie się mógł uwolnić od prawa negacji. On także musi sam siebie negować. Negacja ta — język bowiem stanowi rzeczywistość ludzką — nie przekreśla i nie odrzuca przedmiotowego charakteru języka. Język podobnie jak człowiek ma charakter historyczny. Chodzi zatem o taką negację, która by nie przekreślając danej treści przedmiotowej, wyrażonej w pojęciu, otwierała widok na coś więcej, na tę właśnie inność nie uprzedmiotowioną. Język, który przekreśla w pełni swoją przedmiotowość, nadal pozostaje języ-

kiem jednoznacznym — jednoznacznie mówi, że x nie jest y. Odpowiada greckiej koncepcji zmiany jako utraty x a osiągnięcia y. Całe nieszczęście tego języka polega na tym, że osiągnięcie jest problematyczne.

Tymczasem wszystko, co się transcenduje, a więc i język, musi pozostać sobą i na tej bazie dopiero stawać się czymś innym, czymś więcej. Język podobnie jak człowiek posiada swoją przeszłość; jest nią to, co zostało wyrażone formalnie. Nie może jej przekreślić nie przekreślając tym samym siebie samego. Z niej wychodzi w swoją przyszłość, którą jest to, co on sam symbolizuje. Na tych dwu rzeczywistościach winien wspierać swój byt i działanie, na przeszłości, którą wyraża formalnie, oraz na przyszłości, którą wyraża symbolicznie. Logika w pełni ludzka jest logiką podwójnego sensu — formalnego oraz symbolicznego. Nasza wolność zasadza się na rozdarciu pomiędzy tym, co dane formalnie, a tym, ku czemu wychodzimy, a co dane jest „symbolicznie". „Raj" (dany symbolicznie) znajduje się zarówno „za nami" jak i „przed nami" — Koniec i Początek. Opowieść biblijna wyraża ludzką tajemnicę upadku w przeszłości i zbawienia w przyszłości, które ostatecznie będzie chyba polegać na utożsamieniu dla nas formalnego z symbolicznym. Upadek spowodował dla nas to, że często Formalne bierzemy za Symboliczne.

Język składa się z pojęć; każde pojęcie stanowi pewną całość, określoną, „nie wychodzącą z siebie" i wskazującą bezpośrednio na siebie samą. W zasadzie obojętne jej są jej własne desygnaty — technicznie mówimy, że pojęcia nie zawierają momentu egzystencjalnego — nie mówią, czy ich desygnaty istnieją czy też nie. Gdyby zatem język konstytuowały jedynie pojęcia, nie mogłoby być mowy o jakimkolwiek jego transcendowaniu się.

Moment egzystencjalny pojawia się w języku dopiero z chwilą pojawienia się w nim sądów egzystencjalnych, albo w których implicite zawiera się osąd egzystencjalny. Wtedy dopiero dana treść zostaje odniesiona do swojego konkretnie istniejącego desygnatu. Moment egzystencjalny, wymykający się myśli pojęciującej, zostaje uchwycony w akcie poznawczym myśli transcendującej pojęciowanie i wyrażony w sądzie. Zatem dopiero od sądów o charakterze egzystencjalnym zaczyna się transcendowanie się języka. Dopiero w sądzie przekazujemy coś, co mówiąc językiem Ricoeura, „daje do myślenia", coś więcej, aniżeli to, co zostało wyrażone formalnie w samym pojęciu.

Słowo jest doświadczeniem danego przedmiotowo oraz tego, co się wymyka myśli: wymykające się jest obecne w danem przez brak siebie. W nim, braku, przychodzi do nas transcendencja, on „daje do myślenia". Szukając rzucamy się w brak.

Nie jest to jednak zwykły brak, mający niejako kształt dziury w ścianie; nie, brak ten przenika całość danej rzeczywistości, jest w niej wszędzie, dlatego cała rzeczywistość dana, każda jej pora, stanowi znak mówiący o czymś innym. Poprzez brak uświadamiamy sobie immanentny w stosunku do danej rzeczywistości charakter transcendencji, równocześnie brak jako taki nie pozwala nam zapomnieć o jej transcendentnym w stosunku do przedmiotowego wymiarze. Formalne jest przeniknięte symbolizowanem, jego brakiem obecności na sposób formalny.

Ten sam brak winien się ujawnić w języku; będzie w nim szczeliną, przez którą będziemy mogli dostrzec inną rzeczywistość i przez którą będziemy mogli ją pokazać.

Ale jak język przedmiotowy pozwala się przeniknąć brakowi? Brakowi tego, co nie-przedmiotowe? W jaki sposób objawia się w nim dwuznaczność przezwyciężająca jego przedmiotowość?

Zaznaczyłem wyżej, że transcendowanie się języka zaczyna się od sądów zawierających w sobie w ten albo inny sposób moment egzystencjalny. Same pojęcia są bezsilne, bo jednoznaczne [13]. Dopiero w sądach zaczynają one dynamizować się i stawać się czymś więcej. W konsekwencji adekwatnie wyrazić Słowo opalizujące przedmiotowo oraz nieprzedmiotowo będzie można jedynie sądami — w nich dopiero treści podobnie opalizują. Innymi słowy w sądach dopiero zdwaja się ich intencjonalność; w sądach dopiero wskazują dwupłaszczyznowo — na treść wyrażoną w nich formalnie i na coś poza nią, coś zasymbolizowanego „do myślenia". Język, o którym mowa, musi tworzyć z tych dwu płaszczyzn, z tych dwu intencji, jedną organiczną całość. Nie można odrywać jednej od drugiej. A możliwe to jest dlatego, że są to dwie różne intencjonalności lecz związane ze sobą tak, jak związane są ze sobą rzeczywistości, do których odsyłają. Siła wyrazu, który usiłuje pokazać symbolizowane, zależy od wrażliwości, umiejętności i talentu przekazującego.

Mówimy o języku symbolu. Zatem nie może w nim być nic z alegorii, w której z chwilą kiedy zrozumie się drugie znaczenie, pierwsze staje się zbędne dla jej rozumienia. W alegorii z każdej płaszczyzny znaczeniowej mogę zrobić autonomiczną całość i opowiedzieć ją bez odwoływania się do drugiej. Spotykamy się tu jakby z przekładem jednej płaszczyzny na drugą. Na przykład bajka, w której występują zwierzęta: kiedy ją przełożymy na stosunki

---

13 Por. tomistyczną koncepcję bytu jako analogicznego przedmiotu metafizyki. Nie ma to być pojęcie, lecz skrócony sąd. Dlatego np. Krąpiec używa cudzysłowu pisząc „pojęcie" bytu. Tomaszowa koncepcja odrzuca dwuznaczność, myślę jednak, że dwuznaczność odrzucana przez nią daleka jest od dwuznaczności, o jakiej mówimy w artykule.

międzyludzkie, tę drugą treść możemy już wyrazić bez pomocy pierwszej „zwierzęcej". W symbolu jest to niemożliwe. Wyrażając zagadnienie językiem metafizyki tradycyjnej alegoria składa się z dwu rzeczy, podczas gdy symbol — z dwu bytowych zasad dopiero razem konstytuujących byt, jakim jest symbol. Chcąc uchwycić drugą płaszczyznę-intencję muszę pozostać na pierwszej, nie mogę jej zostawić na boku. To w niej bowiem mieści się jakaś „wewnętrzność", która przekracza warstwę znaczenia, znajdującą się w słowniku, i „szepce" coś więcej.

Etymologicznie wyrażenie symbol wywodzi się z greckiego τo σύμβολον – znak rozpoznawczy, przełamany na dwie części; ktoś jeden brał jedną część, ktoś drugi — drugą. Czasownik ςύμβάλλω znaczy spotykać się, składać, ścierać (potykać). Język symboliczny to właśnie język, w którym została wyrażona jedna część rzeczywistości a druga tylko zaznaczona w tym miejscu „złamania", gdzie kończy się przedmiotowe, ale widoczne są ślady drugiej części niczym rana. Miejsce, gdzie kończy się przedmiotowe, jest granicą, nie końcem. W ten sposób symbol otwiera przed nami bezkresne pole „do myślenia" i do domyślenia — pod warunkiem, że stale będziemy w łączności ze Słowem czyli z egzystencjalnym światem ludzkim, który dwuznaczny język usiłuje wyrazić. I tylko ten język (jak na razie) posiada dynamikę samego życia.

Warto zauważyć, że język przednaukowy, język np. człowieka związanego z naturą, oparty na Słowie, jest zawsze językiem symbolu.

Transcendencja interpretuje (tłumaczy) to, co dane przedmiotowo. Tworzy jego wewnętrzność. Podobnie sprawa przedstawia się i z symbolizowanem. Symbolizowane interpretuje rzeczywistość daną formalnie, od niego, jako od interpretacji zaczyna się nowe myślenie.

Symbol rozbudowany w pewną opowieść, jak mówi Ricoeur [14], tworzy mit wyrażający najgłębsze, powiedziałbym pionowe, doświadczenie człowieka (np. upadku pierworodnego, winy, zbawienia itp.).

Z pomocą języka symbolu zrozumie się dwu ludzi pod warunkiem, że są razem w Słowie, że każdy z nich jest Słowem, swoim własnym. Martwi nie porozumiewają się nigdy. Wprowadzając się wzajemnie w swoje własne światy bogacą się, powiększają swoim własnym doświadczeniem. I tylko dla nich, będących tak rozumianym Słowem, język symbolu nie będzie jednoznaczny i pusty. Język symbolu rozumieją wyłącznie zaangażowani.

---

[14] Por. na ten temat jego rozważania zawarte w *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, Paris 1960, Aubier.

Jedynie oni nim się posługują — można go nazwać ich szyfrem. Dla niezaangażowanych wygląda on na nonsens (por. krytykę języka Heideggera przez neopozytywistów). Myśl tworząca język symboliczny jest dwustronna a dwustronność tę uzyskuje ona dzięki zaangażowaniu się w rzeczywistość, w której obecna jest rzeczywistość inna, transcendentna. Dlatego filozofia jest nie tylko myślą ale także i życiem, działaniem — jest myślą teoretyczną i praktyczną zarazem, tj. związaną z tym, co istnieje.

„Słowo, które nic nie czyni, a czyn,
co nic nie mówi — równa czczość".
(C. K. Norwid)

Konsekwentnie język symbolu jest językiem tego poznania, jakim jest wiara — jest językiem wiary, nadziei i miłości; jest językiem wolności [15]. On bowiem odsłaniając nowe uwalnia nas od starego dla czegoś więcej. Symbol uwalnia. Tylko on (na razie) wyraża nasze najgłębsze doświadczenie, on chwyta „szept" rzeczywistości i sam go „szepce" innym. W tym znaczeniu wyrażenie swojego Słowa staje się wyznaniem. Filozofia najgłębiej pojęta jest wyznaniem wszystkiego, co ma charakter egzystencjalny (oczywiście nie ta, która nie wychodzi poza szukanie związków pomiędzy samymi pojęciami). Wyznaje się miłość, wiarę, nadzieję — wyznaje się wolność. Nikt nikomu nie wyznaje na przykład prawa Archimedesa, teorii kwantów czy opowiadania o wojnie peloponeskiej. Widział tę prawdę Goethe, kiedy mówił, że „cała moja twórczość jest jednym wielkim wyznaniem".

Nie przez przypadek cytuję Goethego i nie przez przypadek stale cytowałem poetów. Wydaje mi się bowiem, że właśnie poezja pierwsza stworzyła język, o który dzisiaj walczy filozofia. To ona otwarła i otwiera nadal człowiekowi bogactwo konkretnego świata. Jeśli językiem pierwotnym dla człowieka jest język symbolu, to poezja (nie można sobie przecież wyobrazić poezji bez języka symbolu) winna się pojawić niemal równocześnie z pojawieniem się człowieka. I chyba tak było. Poezja jest o wiele wcześniejsza od innych rodzajów poznawczych. Każdy człowiek, żywy człowiek, doświadcza musu wypowiedzenia się poprzez poezję i w miarę swoich możliwości próbuje tego. Tylko martwi ludzie jej nie rozumieją (jakżeż zresztą mogliby ją rozumieć?). Wszelka mądrość a więc i filozofia zmierza z natury rzeczy w stronę wyrazu poe-

[15] Warto przypomnieć sobie ciekawy pod tym względem tekst św. Tomasza z *De veritate*, q. 14, a. 1, w którym czytamy, że wiara znajduje się nie w tym działaniu, które tworzy pojęcia, ale w tym, które tworzy sądy.

tyckiego. Nie zapominajmy, że najgłębsze zwierzenie, najgłębsze doświadczenie ludzkości, najgłębsze objawienie, jakim jest Biblia, mówi do nas tym właśnie językiem, otwierającym bezkresną rzeczywistość do myślenia i do domyślenia. Ale także i Jej język dla niezaangażowanych, dla nie mających Słowa, pozostanie nonsensem, co najwyżej pięknym.

Łatwo dostrzec, że w powyższym ujęciu rozpatruje się człowieka w relacji: człowiek — świat, odwrotnie aniżeli u św. Tomasza, który człowieka widział raczej w relacji: człowiek — Absolut. Sądzę, że droga do Transcendencji, jaką jest Absolut, poprzez mediację świata jest bliższa naszemu doświadczeniu oraz temu, co głosi Dobra Nowina. Idziemy drogą odrywając się od niej ku Transcendencji, ale zawsze pozostajemy na drodze, „patrząc na to z daleka i pozdrawiając" (Hbr jw.). Dlatego odrywamy się stale. Nie wystarczy raz, ostatni: ku ostatniemu dopiero idziemy.

„Któż to nas tak odwrócił, że cokolwiek
byśmy czynili, jesteśmy w postawie
odchodzącego, kiedy na ostatnim wzgórzu,
co mu raz jeszcze całą ukaże dolinę
rodzinną, staje, ogląda się, zwleka —
tak my żyjemy żegnając się wiecznie".

(R. M. Rilke, *Ósma Elegia Duinejska*)

„Obyś rozdarł niebiosa i zstąpił —
przed Tobą skłębiłyby się góry".

(Izajasz, 63 19)

„A Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród ludzi".

(Jan, 1 14)

**Stanisław Grygiel**

STANISŁAWA GRABSKA

# W JAKIEGO BOGA WIERZĘ?

Powyższe pytanie nie jest moim pomysłem. Usłyszałam je w jednej z rozmów o. Yves Congara, z grupą inteligencji katolickiej w Warszawie — w czasie jego pobytu w Polsce. Tłumaczył on nam, jak mało daje pytanie: czy wierzysz w Boga — lub czy i dlaczego nie wierzysz. Bo może zdarzyć się, iż tak zwany „wierzący" wierzy nie w Boga, a w bożka, przez siebie utworzonego, zaś tak zwany niewierzący — odrzuca nie Boga Żywego, lecz idola przez kogoś skonstruowanego i zaproponowanego do wierzenia. Toteż najpierw zapytać należy, w jakiego Boga ktoś wierzy lub nie wierzy, zanim zaczniemy się zastanawiać dlaczego. Pytanie to utkwiło mi w pamięci na tyle, i wracało tak skutecznie, iż niniejszy artykuł jest garścią refleksji na temat, o którym można by *ad infinitum*.

Pierwsze pytanie — na jakich drogach wiara w Boga przekształca się w wiarę w bożka — jak się ustrzec przed tym, zawsze grożącym, procesem? Księga Wyjścia opisuje typowe wydarzenie wpadnięcia w bałwochwalstwo. Lud Izraelski, wyprowadzony przez Jahwe z Egiptu — „ręką mocną" — wierzył w Jednego Żywego Boga. Chwała Boża — Obecność Boża towarzyszyła wędrowcom w słupie dymu i ognia. Ten mocny, przerażający Bóg — Bóg, którego czcili i bali się zarazem — zawarł z nimi przymierze. Lud obozował pod górą, na której tylko Mojżesz „rozmawiał" z Bogiem i w tajemniczym natchnieniu pisał prawo, tworzące podstawy społeczne życia ludu wybranego. To wszystko było groźne, dziwne, dalekie i nieuchwytne — więcej w tym było niewiadomego niż wiadomego. I wtedy czekający lud zażądał od Aarona, brata Mojżeszowego i kapłana, ulania złotego cielca. Złoty cielec miał być tylko obrazem Boga — nie żadnym z bożków Egiptu. Po ulaniu go Izraelici powiedzieli patrząc na posąg: „oto Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej". A widząc to Aaron kazał postawić ołtarz przed nim i powiedział: „Jutro będzie uroczystość ku czci Jahwe" (Wj 32, 4—5).

Zauważmy tu, że niebezpieczeństwo czci bożków polega nie tylko na odwróceniu się od Boga Żywego i uczynieniu najwyższej wartości z czegoś przemijającego, innego niż Bóg. Może ono też polegać na swego rodzaju „oswojeniu" Boga — przystosowaniu do naszych potrzeb myślowych czy uczuciowych — na powolnym procesie, w którym najpierw czynimy sobie obraz Boga, a potem

wiarę zaczynamy kierować nie ku Bogu, lecz ku temu obrazowi, który — jako stworzony przez nas — budzi pełną naszą aprobatę i nieraz namiętne przywiązanie. Przeciw temu niebezpieczeństwu prawo Mojżeszowe nakazywało: „nie będziesz czynił żadnej rzeźby, ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz się kłaniał przed nimi i nie będziesz im służył..." (Wj 20, 4—5).

W Nowym Testamencie znika zakaz tworzenia obrazów z dwu powodów. Po pierwsze wyszliśmy z prymitywnego okresu bałwochwalstwa — i nie posągi są głównym zagrożeniem. Po drugie Wcielenie Słowa stworzyło pewną rzeczywistość nową, do której rozważania jeszcze powrócę. A jeśli chodzi o rzeźby i obrazy, dziś rozumiemy dobrze ich funkcję znaku i tylko znaku — może właśnie przez odniesienie do historycznego Chrystusa Pana.

Inaczej ma się rzecz z myśleniem o Bogu — w dziedzinie pojęć i sądów o tej rzeczywistości, którą nazywamy Bogiem, grozi nam wciąż ta subtelna forma bałwochwalcza, która polega na tworzeniu swojego Boga, na swoją miarę.

Wszystkie nasze pojęcia czerpiemy ostatecznie z tego, „co jest na niebie wysoko", albo „na ziemi nisko" albo „w wodach pod ziemią", jak pisze Księga Wyjścia — oczyszczamy, przetwarzamy je, ale bierzemy je ze świata. Te, które wydają nam się najwspanialsze, najbardziej błyszczące — jak dla Żydów złoto i obraz silnego byka — wykorzystujemy dla naszego intelektualnego obrazu Boga — przypisujemy Bogu. Niewątpliwie te wszystkie pojęcia, które oznaczają to, co jest dla nas najwyższą wartością, nadają się w jakiś sposób na tworzenie „arki przymierza" — na jakieś wskazywanie na Boga i Bożą obecność. Niebezpieczeństwo zaczyna się wtedy, gdy zaczynamy sądzić, iż pojęcia nasze są nie analogiczne w odniesieniu do Boga, lecz identyczne z tą rzeczywistością, na którą zaledwie wskazują. I tak na przykład cenimy w naszym życiu moc, siłę. O Bogu mówimy „wszechmocny" — co to znaczy? Tu na ziemi mamy wiele modeli mocy: siła fizyczna to jeden model, siła jakiegoś jedynowładcy w totalistycznym państwie, to drugi obraz, siła miłości matki absurdalnie bezsilna i wszechmocna równocześnie — to trzeci obraz. Co przez to rozumiemy, gdy mówimy „wszechmocny Bóg"?

Bóg wszędzie-obecny. W nim ruszamy się, żyjemy i jesteśmy — jak mówi św. Paweł. Ba — ale nasze ludzkie pojęcie „wszędzie" łączy się z rzeczywistością czysto materialną. Z tego „wszędzie" w odniesieniu do Boga musimy odrzucić wszystko, co łączy się z rozciągłością rzeczy... Lekarstwem na wyobrażanie sobie, iż chwyciliśmy Boga w sieć naszych pojęć, jest tradycyjna teologia

negatywna. Przypomina nam ona, że znacznie więcej i bezpieczniej możemy powiedzieć odnośnie Boga, kim nie jest niż kim jest. Teologia negatywna jest jakby znakiem inności Boga — ustawicznym refrenem o tej inności — ustawicznym przypomnieniem, że każdy znak naszych pojęć i myśli jest bardziej niepodobny niż podobny do Żywej Rzeczywistości, która jest przed nami zakryta, i której nie możemy zobaczyć twarzą w twarz — aż po śmierć. Lecz konsekwentne posługiwanie się samą teologią negatywną — samym „nie taki" — uniemożliwiłoby w ogóle myślenie o Bogu — jakikolwiek przekaz naszego spotkania z Jego Obecnością, jakikolwiek społeczny wyraz wiary i społeczny wyraz kultu. Teologia negatywna jest jakby jednym skrzydłem naszego myślenia o Bogu — chroniącym przed bałwochwalstwem — a korzystanie z analogii rzeczy stworzonych drugim — pozwalającym w ogóle o Bogu myśleć. Sobór Watykański I, tak ujął ów stosunek naszej myśli do Tajemnicy Boga:

„Rozum przecież, oświecony wiarą, badając starannie, ze czcią i trzeźwo, otrzymuje z daru Boga jakieś i to bardzo owocne pojmowanie tajemnic już to na podstawie ich analogii z rzeczami poznawanymi w sposób naturalny czy też dzięki spostrzeżeniu ich wzajemnego związku, a także ze stosunku do ostatecznego celu człowieka. Rozum jednak nigdy nie jest zdolny do ich przejrzenia w taki sposób, jak to ma miejsce przy prawdach stanowiących jego właściwy przedmiot. Boskie bowiem tajemnice z natury swej do tego stopnia przewyższają umysł stworzony, że i po objawieniu ich oraz przyjęciu aktem wiary, pozostają okryte jej zasłoną i powleczone jakby jakąś mgłą, dopóki w tym śmiertelnym życiu «tułamy się daleko od Pana — bo chodzimy w wierze, a nie w widzeniu»" (2 Kor 5, 7). (Denz. 1796) — (cyt. wg ks. Wincentego Granata *Teologiczna Wiara, Nadzieja, Miłość*).

Mądrość powyższego określenia jest już wynikiem wieków myśli społeczności Kościoła — i wieków zmagania się z różnymi formami pokusy bałwochwalstwa. Jednym z możliwych spojrzeń na historię dogmatów w Kościele katolickim jest aspekt stałego odrzucania intelektualnej pokusy takiego spreparowania i wyeksplikowania danych Objawienia, by się ono zmieściło w ramkach jakiejś filozofii, jakiegoś systemu myślenia, jakiejś kultury z jej hierarchią wartości. Gdy się przyjrzymy historii dogmatów, każdy z nich ocala jakiś paradoks wiary przed takim odcięciem jednego jego skrzydła, które by pozwoliło jakoś minąć „krater Tajemnicy" (jakbym to chciała nazwać) i powędrować znaną sobie ludzką ścieżką dalej. Miejsce — jeśli tak można rzec, używając znów języka analogicznego — w którym spotykamy się z Tajemnicą Boga, określa zwykle styk dwu dróg poznawczych, dwu twierdzeń, dwu

intuicji poznawczych — wprawdzie nie sprzecznych lecz przeciwstawnych. Ta przeciwstawność ma to do siebie, że gdybyśmy byli na poziomie pojęć jednoznacznych, byłaby sprzecznością. Ponieważ jesteśmy na poziomie pojęć analogicznych, wskazujących na treść głębszą — doprowadza nas do krateru Tajemnicy — i tu jej kres. Prawie każda herezja odcina jedno z ramion paradoksu, dlatego właśnie, że drugie absolutyzuje — uznaje za stwierdzenie jednoznaczne i pełne — a nie analogiczne i wskazujące na treść inną niż sam obraz, którym się posługujemy. W ten sposób likwiduje się samo istnienie Tajemnicy. Tak na przykład sobory chrystologiczne ocaliły wiarę Kościoła w to, że Jezus Chrystus jest Bogiem, Słowem Bożym — co jest jednym ramieniem paradoksu, i zarazem Człowiekiem, a przy tym jednym Kimś — jedną Osobą. Odrzucono wszystkie wyjaśnienia łatwe do przyjęcia dla myśli ludzkiej — sugerujące pozorność bóstwa lub pozorność człowieczeństwa. Gdy się doszło do krateru Tajemnicy, dalej iść niepodobna — trzeba się odwrócić i spojrzeć, jak z tego punktu widzenia wygląda ludzki świat. Toteż paradoksy Tajemnic Bożych mają to do siebie, że więcej mówią nam o nas — niż o Nim. Objawienie Boże, któreśmy otrzymali w Kościele, więcej też mówi nam o tym, jakim Bóg jest dla nas — co czyni dla nas — niż jakim jest sam w sobie. Nie znaczy to, by nie uprawnione było nasze myślenie o Bogu samym w sobie, wedle tego, jakim okazuje się dla nas — i na podstawie analogii do spotkań ludzkich, w których temu, jakim ktoś jest dla nas, odpowiada jakaś jego wewnętrzna prawda. Osobiście nie bardzo się godzę — i myślę, że nie leży w tradycji Kościoła taki minimalizm poznawczy, by ograniczać się tylko do kontemplacji dzieła zbawienia bez kontemplacji Samego Boga, poznawanego przez dzieło stworzenia i dzieło zbawienia. Chodzi tylko o zachowanie proporcji i pamięć o tym, jak bardzo należy strzec się tworzenia bożków.

Wracając do tego aspektu powstawania dogmatów, jaki wiąże się z obroną przed bałwochwalstwem — trzeba też pamiętać, że bywają takie sytuacje, w których sam dogmat zaczyna w psychice ludzkiej spełniać rolę bożka. Na przykład w dyskusji nad zagadnieniem rozwoju dogmatów. Jest to wciąż sprawa do przepracowania: jak sprecyzować oddzielenie w dogmacie tego, co po ludzku, w języku danej kultury, danej filozofii — i w odpowiedzi na pytanie danych ludzi danego czasu, jest znakiem ludzkim — obrazem analogicznym wskazującym na Tajemnicę — a co jest samym stykiem z Tajemnicą.

Pojawiło się zagadnienie pogłębiania dawnych odpowiedzi — pojawiło się także inne: stawiania nowych pytań, odnośnie tej samej Tajemnicy ale z innego punktu widzenia, w innym języku (przy

najgłębszym rozumieniu pojęcia „język”) w innej kulturze. Bywa, że dawne określenie teologiczno-dogmatyczne jest zrozumiałe i proste tylko dla znawców danej filozofii — i wymaga nie tyle przetłumaczenia dawnego sformułowania na nowe, co dania nowej odpowiedzi na nowe pytanie — inne od strony ludzkiej — choć analogiczne, bo dotykające tej samej Tajemnicy Wiary. Nowa odpowiedź nie może wtedy zastąpić dawnej — leży obok. Jeśli by wrócić do obrazu krateru wulkanu, to potrzebuje ona dwu nowych ramion paradoksu docierających do tegoż krateru w sposób analogiczny do dawnych. I tyle może być tych ścieżek ile nowych punktów wyjścia rodzi ludzka kultura. Zdarzało się, że poszukujący owych nowych ścieżek bywali wyrzucani z Kościoła w imię bożka — dogmatu. Takie bywają pokusy intelektualne — i jest ich wiele. Ale możemy też tworzyć idole zastępujące Boga wedle naszych obyczajów i potrzeb wychowawczych. Jest to proces sprowadzania wiary do stróża tak czy inaczej pojętej porządności. Może to być Bóg-karzący po śmierci więzieniem zwanym piekłem (nie sprzeciwiam się tu wierze w piekło — tylko określonemu pojmowaniu go), a może to być Chrystus — dobry przykład — i tylko dobry przykład. Może istnieć porządność małomieszczańska przypisana Bogu jako jej stróżowi, może być porządność państwowa starej Austrii — może być to też porządność socjalistyczna i rewolucyjna lub jakiegokolwiek chrześcijaństwa wyłącznie etyczno-socjologicznego. Jest to zagadnienie raczej stylu życia wypranego z potrzeby mistycznego spotkania z Bogiem, z potrzeby wiary — niż sprawa określonej teorii — choć styl ten tworzy i teorie. Jest to postawa, która Boga tworzy lub uśmierca wedle oceny Jego przydatności wychowawczej. Wizji takiej ulegają i apologeci, gdy dla udowodnienia istnienia Boga wmawiają nam, że poza życiem w oparciu o wiarę nie ma prawdziwej etyki i szukania dobra — co jest oczywistą nieprawdą i nonsensem. Raczej należy powiedzieć za Schillebeckxem, że naturalne człowiekowi wartościowanie etyczne w przeżyciu religijnym znajduje nowe oświetlenie — stając się powołaniem.

Chcę wierzyć w Boga Żywego — nie w bożka.

Zdaję sobie sprawę z tego, że wciąż muszę oczyszczać swój sposób myślenia o Nim — że wszystko to, co wydaje się w jakimś momencie „walić wiarę” — może być tylko sygnałem, że oto już utworzyłam sobie idola — że trzeba coś na nowo przemyśleć i skonfrontować.

Skonfrontować z czym? Ponieważ wierzę w Kościele w Boga Objawionego — więc z Objawieniem i z rozwojem myśli Kościoła na temat Objawienia. Z czego wniosek, że wiara wymaga od chrześcijanina takiego interesowania się rozwojem myśli Kościoła, jak

fachowiec z jakiejś dziedziny interesuje się osiągnięciami swego fachu, lub, może słuszniejsze porównanie — jak człowiek kulturalny interesuje się rozwojem literatury czy sztuki.

A więc — w jakiego Boga wierzę? Pierwsze stwierdzenie — wierzę w Boga Biblii, w Boga, Który wszedł w historię ludzką nie tylko przez akt stworzenia ukryty w „korzeniu istnienia", ale i przez akt całkiem innej kategorii, nawiązujący bezpośredni osobowy stosunek z ludźmi — przez historię zbawienia. Wierzę że wybrał On sobie mały pasterski lud, a raczej najpierw człowieka, który stał się ojcem rodziny — która w lud i ród się rozrosła. Wierzę, że do tego celu przemawiał przez prorocze działanie wybranych ludzi — że ten lud wychowywał, prowadząc go od bardzo prymitywnych rozumień spraw Bożych i prymitywnego wyczucia etycznego aż do tej pełni czasu, w której Maria odpowiedziała „tak" — i „Słowo stało się ciałem".

Dzieje Izraela mogą gorszyć i mogą fascynować. Mogą gorszyć, gdy traktujemy je jako swoisty „dyktat" Pana Boga, jako coś samo w sobie — bez odniesienia do Chrystusa Pana i bez rozróżnienia w nich kultury ludzkiej i pedagogii Bożej. Mogą fascynować, gdy patrzymy na ten lud wyrwany spośród otaczającej go niższej kultury religijnej — lud który stanął wobec Boga — nie wytrzymując tego spotkania a jednak idąc za nim. Fascynuje ta historia — gdy szukamy w niej spotkania Boga z człowiekiem, takim jakim on był w danym czasie — dziejów tego spotkania — prowadzącego zarówno ku „tak" Maryi, jak i ku „Ukrzyżuj go" Wielkiego Piątku.

Wierzę więc w Boga, którego działanie w naszym życiu i spotkanie z nami jest jakoś podwójne — poprzez świat stworzony — poprzez Bożą immanencję w świecie — i poprzez Jego bezpośrednie działanie w człowieku — w tej głębi człowieka, którą nazywamy duszą, i która — wierzę — jest tą inną naszą jakością — inną niż świat i otwartą na rzeczywistość Boga.

Wierzę w Boga Biblii — to nie znaczy, że odrzucam filozoficzne szukanie styku z Tajemnicą. Ale wcześniej znałam Biblię niż filozofię. Spróbuję myśl swoją zilustrować. Gdy Arystoteles docierał do krańców ludzkich możliwości poznawczych, wnioskując o istnieniu Pierwszej Przyczyny istnienia wszystkiego tego, co w świecie jest i nie jest równocześnie przemijające i zmienne — nie nazwał tej Pierwszej Przyczyny Bogiem. Ale gdy św. Tomasz zgłębiał myśl Arystotelesa, odnalazł w Absolucie — w Pierwszej Przyczynie Arystotelesa — Tego, którego już znał z Biblii — Boga Stwórcę. I zawołał „a to jest to, co wszyscy nazywają Bogiem". Nie jestem filozofem. Przykładu tego używam, bośmy się zbyt przyzwyczaili w różnych apologetycznych dowodach jednym małym kroczkiem przechodzić ponad niemalże przepaścią jaka dzieli

Żywego Boga Biblii od koncepcji filozoficznych Transcendentnego Absolutu. Myśl ludzka, gdy dociera do Boga transcendentnego, ma tendencję takiego akcentowania transcendencji i tylko transcendencji — że nic nie zostaje z obecności Bożej w świecie. Absolut jest obojętny światu — Bóg Biblii zaś jest Stwórcą, Opatrznością, Miłującym i Wzywającym — jest Bogiem Straszliwym — a zarazem tkliwym jak matka. A jednak to, że filozofia pogańska nie znająca Objawienia doszła do Pierwszej Przyczyny, słusznie wywoływało zachwyt św. Tomasza — bo to była jedna z ludzkich ścieżek do krateru Tajemnicy.

Drugim jednak członem paradoksu jest Boża immanencja. Idąc za tą intuicją wiele filozofii poprzestało na panteizmie — na uznaniu samej obecności Boga w świecie — aż do tożsamości Boga i świata, lub traktowania Boga jako tylko i wyłącznie duszy świata. Z tego powodu liczni teologowie boją się panicznie wszelkiego zaczynania refleksji filozoficznej prowadzącej ku Bogu od tajemnicy wewnątrz bytu. Taki tok poszukiwania ukazuje nam John A. T. Robinson w książce *Uczciwie wobec Boga*. I próba ta wydaje mi się bardzo cenna wobec faktu, że refleksja chrześcijańska za mało do tej pory korzystała z tych ścieżek myślowych. A wydaje się, że wierząc w Boga Biblii — równocześnie całkowicie transcendentnego, Boga który jest „inny" i którego świat w żadnym sensie „objąć nie może" — i całkowicie immanentnego, bo świat istnieje Jego ustawicznym aktem stwórczym i w Nim jesteśmy — Bóg jest nam bliższy niż my sami sobie — mam prawo śledzić zarówno te ścieżki myślowe, które prowadzą do styku z tajemnicą transcendentnej Pierwszej Przyczyny, jak i te, które prowadzą do tajemnicy „gruntu istnienia". Istnienie w kulturze ludzkiej tych dwu dróg — tych dwu pytań o głębię, treść i sens bytu, styka się z odpowiedzią Ewangelii w sposób, który wierzący człowiek może odczytać jako jeszcze jeden znak mówiący o Bogu. Toteż ogromnie ważne wydaje mi się w książce Johna A. T. Robinsona stwierdzenie, że modli się on do Ojca Jezusa Chrystusa — a nie do gruntu istnienia.

*Konstytucja o Objawieniu Bożym* stwierdza w rozdziale 1: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której ludzie mają przez Chrystusa, Słowo Wcielone, dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 18; Tym 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14—15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa

wewnętrznie ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia".

Wierząc z Kościołem, że Chrystus jest pełnią całego objawienia — wierzę, że w Nim widzę Ojca, że On jest Synem, że On posyła nam od Ojca Ducha Św., który w sercach naszych woła „Ojcze", jak pisze św. Paweł.

Co to znaczy, że w Nim widzę Ojca? Jezus powiedział był Filipowi dopominającemu się „ukaż nam Ojca" — „Kto mnie widzi, widzi i Ojca. Jakże to mówisz: Ukaż nam Ojca? Nie wierzycie, że ja w Ojcu a Ojciec jest we mnie" (J 14, 10). Jezus swoim życiem — swoim działaniem — swoim do nas stosunkiem ukazał nam działanie Ojca, miłość Ojca, stosunek do nas Ojca. Myśląc o Bogu mam prawo myśleć o Nim poprzez życie i dzieło Jezusa Chrystusa — wedle tego obrazu, jaki objawił w Człowieku — Synu Wcielonym.

Z dzieła stworzenia mogę wnosić, że Ten, który jest Pierwszą Przyczyną, czy „Gruntem Istnienia" — od którego zależy wszelkie istnienie — jest „wszechmocny". I bardzo mało wiem o tej wszechmocy. Żydzi w Starym Testamencie przede wszystkim się jej bali — ufali, ale i bali się. Przez Jezusa Chrystusa wiem, że ta wszechmoc jest Miłością. Myśląc o wszechmocnym Bogu pamiętam i to, że Jezus w czasie pojmania w Ogrojcu nie chciał żądać od Ojca hufców anielskich ku obronie. Działał wedle logiki miłości ludzkiej — tej, która daje się skrzywdzić, okazuje się bezsilna wobec wyrządzanej krzywdy — i wszechmocna w przebaczeniu. Jezus całą wszechmoc Bożą postawił po stronie każdej bezsilnej ludzkiej miłości. Bo podjął jej bezsiłę i jej wszechmoc wybaczenia przyjmując krzyż — a Bożą wszechmoc okazał zmartwychwstaniem. Chrystus okazał nam sobą Ojca jako tego, który miłuje i którego miłość jest wszechmocnie twórcza — tworzy, leczy, wybacza, ratuje, zbawia — i choć jak każda miłość daje się odrzucić, i to jest nasze ryzyko, nigdy nie przestaje być miłością. To tylko jedna myśl — jeden aspekt widzenia Ojca w Synu, o ileż bogatszy od wszystkich analogii z rzeczy stworzonych. Inny aspekt — Bożej sprawiedliwości. Chrystus Pan powiedział nam o niej wiele w sporze z faryzeuszami. Mówił o niej przez przypowieść o dłużnikach — uzależniając Boże miłosierdzie od naszego miłosierdzia dla braci.

Ukazał ją nam też w przypowieści o marnotrawnym synu. W przypowieści tej, w której zwraca się zwykle uwagę na dzieje

młodszego syna, zawsze mnie szczególnie wzruszał gest Ojca wobec starszego — tego, który chciał dokładnego wymiaru sprawiedliwości. Ojciec nie okazał się „gorszym" dla starszego. A starszy nie okazał się mniej winnym od młodszego. Młodszy roztrwonił był majątek — lecz nigdy nie zwątpił w serce Ojca. Starszy przestrzegał praw — lecz będąc synem uważał się za sługę. I gdy się obraził na ojca — ten wyszedł go prosić, tłumaczyć — by chciał być synem. Chrystus okazał nam sprawiedliwość Bożą jako sprawiedliwość miłującego i wychowującego nas Ojca — nie pana niewolników. Dlatego możemy i mamy modlić się „Ojcze nasz". Wreszcie Chrystus okazał nam sprawiedliwość Ojca swoim własnym stosunkiem do grzeszników. Tak możemy myśleć o Ojcu jak myślimy o Chrystusie.

Wierzę, że Jezus z Nazaretu jest Bogiem. Niezależnie od większej czy mniejszej historycznej Ewangelii dziecięctwa Pana Jezusa — od tego, czy przekaz Ewangelii na temat dziecięctwa Jezusa jest rodzajem literackim, który możemy zaliczyć do historii, czy też w różnych fragmentach inną formą wypowiedzi, bardziej obrazową, nawiązującą do tekstów Starego Testamentu (badanie tych spraw jest rzeczą biblistów), faktem jest co najmniej to, że tak świadectwo Apostoła Mateusza, jak ucznia Pawłowego Łukasza przekazuje nam wiarę ich i całego pierwotnego Kościoła w Boże macierzyństwo Maryi i w to, że Jezus jest Bogiem od chwili poczęcia, tak samo jak jest Człowiekiem. A że świadectwem, na którym opieram moją wiarę, jest świadectwo Apostołów i Kościoła — więc wierzę po prostu i całkowicie, że Jezus jest Synem Bożym. Nie że stał się Nim — że zrealizował jakąś ludzką możność najgłębszej jedności, ani nic podobnego. Nie chcę używać żadnych wybiegów, które by mi pozwoliły minąć „zgorszenie" Tajemnicy. Wierzę w paradoksalny, dziwny, niezrozumiały fakt, że Bóg — Słowo Ojca zechciał stać się człowiekiem i uzależnił to od przyzwolenia, od „tak" młodej żydowskiej dziewczyny. A jeśli kto zrealizował — dzięki Łasce, ale po ludzku, i nie tylko w imieniu ludzi, ale jako człowiek i tylko człowiek ową pełnię otwarcia się na „grunt istnienia", o której pisze Robinson — a wolę powiedzieć na Osobowego Boga — to Maryja. W mojej wierze to, co biskup anglikański Robinson pisze o Chrystusie Panu, odniosłabym do historii ludzkości, powoli otwierającej się na spotkanie Chrystusa Pana i do Maryi. Wydaje mi się, że Robinson tak ujmuje boskość Chrystusa jak gdyby Jezus zdobył dopiero dla siebie tę „rangę". Cytuję: „Dlatego więc dopiero na krzyżu Jezus może być nosicielem ostatecznego objawienia i ucieleśnieniem decydującego aktu Boga. To «ukrzyżowany Chrystus» jest «mocą Bożą

i mądrością Bożą». Dopiero bowiem w ostatecznym oddaniu siebie, w miłości, która «do końca umiłowała» (J 13, 1) Jezus jest zjednoczony z gruntem swego istnienia tak zupełnie, że może już mówić: Ja i Ojciec jedno jesteśmy (...) Ojciec jest we mnie a ja w Ojcu" (J 10, 30, 38).

Dla Robinsona, idącego w tym za Tillichem, Jezus jest ostatecznym Objawieniem Boga, ale trudno zrozumieć w jakim sensie Bogiem. Wraca on właściwie do koncepcji pozornego bóstwa — choć się przeciw niej zastrzega, złagodzonej, nieco pogłębionej — ale niemniej jest to wizja człowieka, który się tak otworzył na Boga, że stał się przeźroczysty na objawienie się przez niego Boga. Nie jest to wizja Boga, który stał się człowiekiem. Może to być koncepcja bardzo piękna i wiara godna szacunku — niemniej na pewno niezgodna z wiarą pierwotnego Kościoła i ze świadectwem totalnie wziętej Ewangelii — wraz z Ewangelią dziecięctwa Pana Jezusa. Wedle tej Ewangelii ową przejrzystość na Boga i tę pełnię miłości, która zgadza się na wszelkie Boże działanie, miała już Maryja. Jezus — Syn Boży jest darem Ojca i swoim — dał siebie stając się człowiekiem — ale jest też „owocem" życia Maryi — a Maryja jest „owocem" życia ludu Izraelskiego i jego wiekowej walki o wierność Łasce. Wierzę więc, że owocem ludzkiego otwierania się na Boga i drążenia ludzkości — jeśli tak rzec można: przez atak Łaski Bożej — stało się całkowite i po ludzku najgłębsze, jak jest możliwe, oddanie się Bogu nikomu nieznanej młodej dziewczyny — zawarte w jej „tak" — a owocem tego „tak" prawdziwe i rzeczywiste, historyczne Boże Narodzenie.

Dla Żydów czasów Pawła zgorszeniem był krzyż Chrystusa — to, że Bóg-Człowiek mógł cierpieć i umrzeć. Dla Greków szczególnym zgorszeniem było zmartwychwstanie, gdyż wyzwolenie duszy z ciała uważali za dobre. Dla wielu ludzi dzisiaj zgorszeniem jest Boże Narodzenie. Ponieważ nie jest w zwyczajnym toku zdarzeń — ponieważ jest interwencją Bożą w historię i nie da się sprowadzić do normalnego rozwoju dzieła stworzenia. Wiąże się to może z pragnieniem takiej dojrzałości humanistycznej, w której obchodzilibyśmy się bez Boga przychodzącego do nas wprost — a zadowalali się ukrytą świętością świata i międzyludzkiej miłości. Wydaje mi się, że takie kryterium dojrzałości jest samo w sobie niedojrzałe. Jest jakoś analogiczne do kryterium dojrzałości młodzieży negującej całkowicie potrzebę domu, potrzebę posiadania rodziców. Równie głęboko nie zgadzam się z chrystologią Tillicha i idącego za nim Robinsona, jak i z ideą takiego bezreligijnego chrześcijaństwa, jakie charakteryzuje Robinson w zdaniu: „Chrześcijanin ma więc zanurzyć się w życiu świata bez Boga, nie próbując lakierować jego bezbożności warstewką religii ani nie sta-

rając się go przemienić". Może właśnie dlatego, że wierzę w Boże Narodzenie w jego wymiarze przyjścia Boga do ludzi przez Wcielenie Słowa i życie Boga-Człowieka, po to, by nas przemienić — wierzę też w samą przemianę ludzkości.

Zgadzam się z myślą, że Jezus w jakiś sposób zdobywał synostwo Boże — ale nie swoją rzeczywistość Syna Bożego — bo wierzę, że Nim był od początku — a naszą rzeczywistość synów Bożych. Pismo święte przekazuje nam równocześnie dwie myśli — tę, że Jezus od początku swego ludzkiego życia był i jest Synem Bożym — i tę, że stał się przez śmierć i Zmartwychwstanie Odkupicielem, że nas nabył krwią swoją, że przez krzyż pojednał nas z Ojcem, że — jak pisze Paweł — będąc Synem stał się uniżonym sługą Jahwe — i dlatego Bóg go wywyższył w Zmartwychwstaniu jako Tego, który cały świat poddaje Ojcu — jako tego, który posyła w serca nasze Ducha Świętego wołającego w nas Ojcze. Chrystus nie jest dla mnie Tym, który po to przyszedł na świat, by dać się ze świata usunąć — i na tym koniec. Ale tym, który przyszedł na świat po to, by nawet odrzucony i ukrzyżowany — przez swoją miłość, wszechmocną bo Bożą — zwyciężyć świat i pozostać w nim z nami — by „nie zostawić nas sierotami".

Wierzę w przemianę świata z bezbożnego na Boży dlatego, że wierzę w działanie w świecie Ducha Świętego — Ducha Ojca i Syna. I nie mniemam, byśmy my — skaleczeni grzechem, zawsze zdolni do aktu samobójstwa — byli zdolni zrealizować pełną miłość braterską bez tego źródła Miłości, jakim jest Duch Święty, wchodzący w naszą rzeczywistość nie skądś przestrzennie — ale naprawdę z innej rzeczywistości niż rzeczywistość stworzenia — bo z rzeczywistości wewnętrznego życia Boga.

Robinson cytuje w swej książce piękny tekst Tillicha na temat łaski: „Czasem w takiej chwili wlewa w naszą ciemność fala światła i jest tak, jakby jakiś głos mówił: jesteś przyjęty. Jesteś przyjęty przez coś, co jest większe niż ty i czego imienia nie znasz. Nie pytaj o to imię teraz (...) Przyjmij tylko zwyczajnie to, że jesteś przyjęty. Kiedy zdarza się w nas to — to jest łaska". Ale owo przyjęcie różnie można podejmować i przeżywać. Można poprzestać na zaufaniu, że w głębi samego istnienia świat, taki jakim jest, jest przyjęty i wobec tego cały akt religijny człowieka widzieć w włączeniu się w nurt współtwórczości świata i stosunków międzyludzkich. A można wierzyć — co już jest sprawą czerpania z Objawienia a nie sprawą wewnętrznego tylko przeżycia, które jest zawsze bezimienne — że Bóg przyjął świat tak dalece, iż weń wszedł — w życie ludzkie — że nie zostawił nas sierotami, ale już zwyciężył naszą śmierć, osamotnienie, bezbożność. Wierzę,

że w Zmartwychwstaniu Chrystusa Pana, które już jest jakoś i naszym zmartwychwstaniem — zmartwychwstaniem, które zaczyna się w nas w trakcie naszego życia, które nas przemienia, Bóg wszedł w ludzką historię i w nasze życie, gdyż Chrystus Zmartwychwstały jest wśród nas w Kościele i w Eucharystii i jest w nas Miłością Ducha Świętego.

Ale co to znaczy, że Chrystus jest Zmartwychwstały w Niebie i z Nieba posyła nam Ducha Świętego?

Są to wyrażenia ludzkie, analogiczne, ciemne, bo wskazują na treść, której nie znamy doświadczalnie. Powiedziałabym, że po swojemu przybliżam sobie to wyobrażeniem celu, ku któremu idziemy wszyscy — celu obiecanej przez Chrystusa przemiany — Królestwa Bożego. Wyobrażam sobie osiągnięcie celu przez Chrystusa na podobieństwo kogoś, kto pierwszy dobiegł mety — raczej w czasie niż w przestrzeni. Wyobrażenie „nieba" w czasie, tak jak dawne w przestrzeni, jest tylko wyobrażeniem. Chodzi zaś o istotne zwycięstwo Chrystusa nad tym przedziałem między nami a Bogiem, jaki stworzył grzech, i tym przedziałem między ludzkim czasowym bytowaniem materialnym a Bogiem, Który Jest Życiem — jaki tworzy śmierć; chodzi też o to, że śmierć sama przestała być tym, czym była przed Chrystusem — choć do czasu zapowiedzianej przemiany, tzw. „paruzji" zachowuje swoją bolesną formę.

Dlatego też sądzę, że bezreligijność dzisiejszego świata jest fazą oczyszczania świadomości z nadmiaru bożków — a nie celem. Tak jak w życiu mistyków, ciemna noc opuszczenia nie jest celem — celem jest zjednoczenie Miłości. W ciemnej nocy opuszczenia miłość bliźniego może być jedyną formą przeżywania łączności z Bogiem. Ale ostatecznie miłość bliźniego jest czymś, co płynie ze źródła Miłości Bożej i wraca do tego źródła. Celem jest pełna jedność w miłości, taka, o jakiej mówił Chrystus Pan w czasie Ostatniej Wieczerzy: „...aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby uwierzył świat, iżeś Ty mnie posłał. A ja chwałę, którą mi dałeś, dałem im, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy (...) I oznajmiłem im imię Twoje i oznajmię, aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była, a ja w nich" (J 17, 21—22; 17, 26).

**Stanisława Grabska**

JACQUES J. NATANSON

# KIM JEST NASZ BÓG?

## ATEIZM, TEIZM, CHRYSTIANIZM

Nie jestem wysłannikiem Boga filozofów, jestem sługą Jezusa Chrystusa.
G. Bernanos: *Pamiętnik wiejskiego proboszcza.*

Wszystkie spory i dyskusje wokół ateizmu stale zdają się zakładać, że ich przedmiot to równocześnie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz Bóg filozofów i uczonych — Bóg wierzących i Bóg Descartesa a nawet i Voltaire'a. Tego utożsamienia prawie nigdy nie kwestionuje się.

Tymczasem ono właśnie jest sprawą zarówno kluczową jak wątpliwą. Istnieje bowiem możliwość, że nie chodzi tu wcale o tego samego Boga. I że chrześcijanie obarczyli się bożyszczem, które przywłaszczyło sobie oblicze ich Boga. I że ateizm nowoczesny oskarża i odrzuca ich Boga z racji, które odnoszą się tylko do owego bożyszcza, do tego mitu pojęciowego, jakim jest Bóg teizmu.

To nie znaczy jeszcze, że przywrócenie Bogu chrześcijaństwa jego prawdziwego oblicza, po przezwyciężeniu nieporozumień, uczyni go tym samym bardziej strawnym dla współczesnej mentalności. W pewnym sensie ten Bóg jest jeszcze bardziej „skandaliczny" niż Bóg teizmu, ponieważ mądrość jakiej udziela, to w oczach świata głupstwo, jak mówi św. Paweł. Ale przynajmniej wyjaśni to pozycje i chrześcijanie nie będą już zmuszeni toczyć defensywnych bojów na nie swoim terytorium.

Wtedy także stanie się może bardziej zrozumiałe, dlaczego tak wielu ludzi, którzy powołują się na Boga Jezusa Chrystusa, postępuje w praktyce tak, jakby wierzyli tylko we władzę lub w pieniądz. I dlaczego aż tylu głodnych i spragnionych sprawiedliwości — odrzuca Boga błogosławieństw.

---

Artykuł niniejszy zamieszczony w nrze 10 „Esprit" (1967), jest odpowiedzią na ankietę miesięcznika „Esprit" na temat *Nowy świat i Słowo Boże.* Ten fakt tłumaczy wybitnie dyskusyjny charakter wypowiedzi Natansona, która jest znamiennym wyrazem szeregu tendencji rozwijających się we współczesnym katolicyzmie.

J. J. Natanson jest wykładowcą filozofii na uniwersytecie w Rouen.

## TEIZM I CHRYSTIANIZM

Owo pomieszanie pojęć wywieść można chyba od Descartesa. Nie on jest jednak za nie, nawet w najmniejszym stopniu, odpowiedzialny. Zawsze wydawał mi się podejrzany pewien katolicki antykartezjanizm, którego heroldem był Maritain. Jeżeli można mówić o odpowiedzialności, szukać jej trzeba raczej w pewnym racjonalistycznym wypaczeniu scholastyki średniowiecznej.

Nie wdając się w tę debatę, wystarczy przypomnieć, że wiek XVI przyniósł kulturalny rozłam świata chrześcijańskiego. Rozkwit nauki pociąga za sobą tworzenie się „laickiej" wizji świata, nie zbudowanej już wokół teologii. A wówczas zjawia się, jako namiastka teologii tradycyjnej, „teodycea". I wykuwa się oblicze Boga filozofów.

Nie kwestionuję tu czysto filozoficznej wartości problematyki tą drogą dochodzącej do głosu. Od Descartesa, poprzez Kanta do Jaspersa spór wokół transcendencji to centralny temat myśli nowożytnej. Chodzi mi natomiast o doniosłe następstwa tego pojawienia się Boga filozofów w dziedzinie kulturalnej i religijnej.

Otóż na tej płaszczyźnie bilans jest bardzo charakterystyczny. Od końca XVII wieku do początku XX-go stwierdzamy wielką pustkę w myśli chrześcijańskiej. Również i na planie politycznym świat dawnej *christianitatis* wali się, podkopany rozłamami, ślepy wobec postępu wiedzy i techniki. Bóg filozofów pojawia się w tej sytuacji jako ostatni ratunek. Racjonalizm Oświecenia atakuje chrześcijaństwo: najpewniejszy grunt obrony zdaje się stanowić teologia „racjonalna". Grozi rewolucja polityczna i społeczna — Bóg filozofów to także gwarant ładu społecznego, tym mniej podejrzany, że jego szermierze wcale nie wszyscy są „klerykałami". Przykład Voltaire'a jest tu „budujący". Na początku XIX w. bardzo debatowano, czy społeczność ateistów byłaby zdolna do istnienia, a nagła i zdumiewająca zgoda między klerykałami i wolterianami po „wielkim strachu" 1848 roku, to zjawisko, o którym historycy wszystko już powiedzieli.

Powyżej nakreślony schemat wymaga jednak korektur, wycieniowania. Pewnego typu tradycjonalizm francuskiej myśli katolickiej dziewiętnastego wieku wyrażał się nieufnością wobec wszelkiej filozofii, nawet spirytualistycznej. Ale pod koniec stulecia występuje nowa ofensywa z pozycji naukowych: ewolucjonizm a potem krytyka biblijna. Wtenczas podporą okazuje się teizm z inspiracji neotomistycznej. Wreszcie zjawia się wielka groźba ateizmu marksistowskiego. I z kolei widzimy, jak pewni apologeci, przedtem czerpiący z refleksji biblijnej, przenoszą centrum swojej krytyki na ontologię materialistyczną.

Takie utożsamianie teizmu z chrześcijaństwem oczywiście nie jest pozbawione podstaw. Zwłaszcza wielkie teodyceje XVII wieku niewątpliwie były w istocie „uzasadnieniami" filozoficznymi tego, w czym autorzy dopatrywali się Boga Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Już scholastycy średniowieczni przygotowali im grunt przez rozróżnienie między *Deus unus*, Bogiem dostępnym czystemu rozumowi, a *Deus trinus*, którego ukazuje Objawienie. Gdy tego drugiego zakwestionowała racjonalistyczna krytyka religii, obrona skoncentrowała się na pierwszym, próbując jednak z nim nadal łączyć pewną ilość atrybutów drugiego. Tak ustaliło się rozróżnienie między teizmem, który uznaje osobowe atrybuty Boga (wszechmoc, świadomość, wolę, sprawiedliwość, miłość) a deizmem, który apologeci XVIII-wieczni prawie automatycznie utożsamiają z ateizmem, skoro Bóg deizmu nie jest niczym więcej, jak abstrakcyjnym gwarantem ładu wszechświata. Można zresztą twierdzić, że nic w filozoficznej tradycji przedchrześcijańskiej — ani platoński Bóg-Idea, ani pierwszy czynnik poruszający Arystotelesa — nie szło w kierunku teizmu takiego, jak zdefiniowany powyżej — i że mógł się on rozwinąć tylko w kulturowej ramie chrześcijaństwa jako metafizyczny schemat biblijnej koncepcji Boga.

Tak czy inaczej, utożsamienie powyższe przyjmują implicite wszyscy protagoniści debaty: czy to ateiści, czy teiści, czy chrześcijanie. Wolna od niego jest może tylko problematyka Heideggerowska, gdzie teologia i wiara nie odpowiadają na ten sam typ pytań. Poza tym od Brunschwicga aż do marksistów „spór o ateizm" bierze na warsztat bez odróżnienia Boga teizmu i Boga Biblii.

## MONOTEIZM I CHRYSTIANIZM

Sprawę komplikuje fakt, że teizm nie jest tylko epifenomenem chrystianizmu. Tak by było, gdyby chrystianizm był jedynym monoteizmem. Oczywiście był on panującą religią monoteistyczną zachodniego świata. Ale nie jedyną. Nie można nie doceniać wpływu judaizmu. A zwłaszcza teizm średniowieczny czerpał w dużej mierze natchnienie z myśli arabskiej, za której pośrednictwem przejął spadek filozofii antyku.

To prowadzi do uznania teizmu za filozoficzną ekspresję wspólną wielkim religiom monoteistycznym. Monoteizm byłby więc wspólnym tłem, na którym różnicują się religie: różne są w nich pewne dogmaty, ryty, praktyki, ale grunt jest identyczny.

Tego rodzaju „neo-ekumenizm" nie jest całkowicie fałszywy. Któż by odmawiał wartości dialogowi między chrześcijaństwem a Islamem — który aktywizował człowiek tej miary co Massignon.

Co do zbliżenia judeo-chrześcijańskiego, stanowi ono, zwłaszcza dla katolików, ponowne odkrycie pokrewieństwa duchowego, tragicznie odrzucanego przez tendencję, którą Jules Isaac nazwał „nauczaniem pogardy".

„Powrót do źródeł" chrześcijańskich, do Biblii łącznie ze Starym Testamentem, nie powinien nam jednak przesłaniać radykalnej nowości przekazu chrześcijańskiego. Powiedziane jest co prawda, że „ani jedna jota" nie przeminie. Ale Chrystus jest „celem Zakonu" (Rz 10, 4) w sensie także jego końca. Chrześcijaństwo nie obala judaizmu, lecz stanowi jego wypełnienie. Ta pełnia pociąga za sobą przekształcenie nawet i Starego Testamentu, który czytamy w inny już sposób niż Żydzi.

Przemiana zaś obejmuje także i samą koncepcję Boga.

Bo też możliwe są dwa sposoby czytania Starego Testamentu. Lektura chrześcijańska, która w Jahwe widzi już Ojca pieczętującego przymierze z ludem, w którym narodzi się Jego Syn. I lektura żydowska, która kładzie nacisk na absolutną transcendencję Boga. W imię tego właśnie odczytywania wielu Żydów odrzuciło Chrystusa, oskarżając go o bluźnierstwo, ponieważ będąc człowiekiem czyni siebie Bogiem (J 10, 33).

Wydaje się, że nawet i w łonie chrześcijaństwa nowa koncepcja Boga, płynąca z Ewangelii, nie bez trudu utorowała sobie drogę. Świadczy o tym długa walka przeciw arianizmowi. Ale i wtedy, gdy już dogmat Trójcy ukształtował się w sposób ścisły, można zapytać, czy w praktyce chrześcijaństwo nie niosło w sobie nadal teologii ambiwalentnej, zarazem żydowskiej i chrześcijańskiej.

Sama struktura niektórych teologii, zwłaszcza tomizmu, podtrzymuje tę dwuznaczność. Zaczyna się od demonstracji, że istnieje jedyny Bóg, różny od świata, mądry, kochający i wszechpotężny, słowem osobowy. Dwuznaczny bóg filozofii greckiej, przemodelowany tu, by uzyskać zgodność z danymi biblijnymi. Po czym, w oparciu o Objawienie, teologia tłumaczy, że Bóg nie jest jedną, lecz trzema osobami. Że druga Osoba wcieliła się, i jakie były tego następstwa.

Trzeba tu podkreślić, że teoria stworzenia wypływa bezpośrednio z pojęcia Boga jedynego. Wskutek tego powstaje wrażenie, że Trójca, Wcielenie i Odkupienie mogłyby być prawdami dodatkowymi, i jakby doczepionymi do tych prawd fundamentalnych, jakimi są istnienie Boga i stworzenie.

W praktyce monolityczność teologii trwała bezpiecznie tak długo, dopóki ludzkie poznanie wypracowywało się w strukturach świata chrześcijańskiego, gdzie nie było miejsca na jakikolwiek rozdźwięk między metafizyką chrześcijańską a Objawieniem. Ale gdy począwszy od XVI wieku ta jednolitość się załamała w następstwie rozłamu

w świecie chrześcijańskim, wywiązał się szybki rozpad. Zakwestionowano teologię objawioną. Od wewnątrz rozsadzały ją spory międzywyznaniowe. Wobec ofensywy racjonalizmu i pozytywizmu, metafizyka teistyczna stała się drugą linią obrony, którą uważano za teren solidny. Czyż Descartes i Leibniz, jej najsławniejsi protagoniści, nie byli matematykami?

Pozycja jednak nie była chyba tak mocna jak przypuszczano, skoro wkrótce się załamała. Teizm stał się deizmem, a Kant obalił ostatecznie jego teoretyczne fundamenty. Pozytywizm rozprzestrzenił się na nauki o człowieku i głosił własną moralność, odrzucając jednocześnie te przeświadczenia moralne, jakie utrzymał w mocy Kant. Z Marksem, Nietzschem, Sartrem ateizm stał się humanistyczny, rewindykując dla człowieka tę moc twórczą, którą teizm rezerwował dla Boga. W chwili obecnej teizm tradycyjny utracił, jak się zdaje, wszelką konsystencję filozoficzną. Nie ma filozofów, którzy — właśnie jako filozofowie — odważaliby się go głosić. A ci, którzy to czynią, odwołują się implicite lub explicite do doświadczenia typu religijnego, któremu z większym lub mniejszym powodzeniem próbują nadać rangę filozoficzną lub parafilozoficzną. Chodzi tu w istocie o próbę wewnętrznego zjednoczenia ich powołania filozoficznego z ich przeświadczeniami religijnymi. Jest to niejawne uznanie, że spór toczy się już nie między teizmem i ateizmem, ale między ateizmem i wiarą religijną.

Na placu pozostali teologowie, i oni to — zwłaszcza teologowie katoliccy — nadal kruszą kopie w obronie Boga teizmu. Przez cały okres renesansu neotomistycznego sądzili, że mogą to robić w oparciu o argumentację *Sumy teologicznej*. Ale ten ruch, który zdołał co prawda na długo usztywnić edukację w seminariach, okazał się porażką kulturalną. Jedyny jego sukces, odniesiony dzięki takim ludziom jak Maritain i Gilson, polega na słusznej odnowie zainteresowania myślą średniowieczną, długo zapoznawaną. Ale w praktyce tomizm nie zdołał uzyskać pozycji filozoficznej zintegrowanej z myślą nowoczesną. Na płaszczyźnie, którą tu się zajmujemy — uzasadnienia teizmu, jego argumentacja zbyt jest związana z kategoriami przednaukowymi, by móc odegrać poważną rolę w debacie. Pod tym względem krytyka Edwarda Roy okazała się ciosem decydującym.

Popróbowano wobec tego odmłodzić argumentację eklektycznymi zapożyczeniami z bergsonizmu, kartezjanizmu, egzystencjalizmu i fenomenologii. Dla nowej apologetyki wszelkie środki są dobre. Ktoś odwołuje się do entropii, ktoś inny do ewolucjonizmu, przejrzanego i poprawionego, trzeci zapuszcza się w psychoanalizę ateizmu, nie mówiąc już o jakichś dziwacznych pseudo-syntezach tomizmu, marksizmu i teilhardyzmu.

To wszystko nie może przesłonić bankructwa teizmu. Co gorsza, wszelkie wysiłki podejmowane, by temu bankructwu zapobiec, jeszcze pogłębiają kryzys. Wpajają bowiem i w ateistów i w postronnych świadków sporu, jeszcze nie zdecydowanych, przekonanie, że los wiary chrześcijańskiej związany jest z losem Boga teizmu.

## ŚLEPE ZAUŁKI TEIZMU

Taka pomyłka może być groźna w tej mierze, w jakiej teizm okazuje się niezdolny odpowiedzieć na dwa zasadnicze zarzuty myśli współczesnej. Są to zresztą zarzuty klasyczne, skoro, jak to zauważył Etienne Borne, sformułował je już św. Tomasz: wiedza obywa się bez Boga, zło wyklucza Boga [1].

Nie będę się zatrzymywał nad obiekcją dotyczącą wiedzy. Wszyscy filozofowie, wszyscy wierzący godzą się dzisiaj, że nie można sprzeciwiać się postępowi naukowemu w imię praw Boga. Nie znikły jeszcze co prawda resztki tej mentalności, która w końcu ubiegłego wieku przeciwstawiała się kolejno ewolucjonizmowi, krytyce biblijnej, psychoanalizie. Ale przyznaje się, że wiedza i wiara nie występują na tej samej płaszczyźnie i że nie należy się obawiać postępu nauk, skoro nie odejmują one nic Bogu.

W tej postawie pozostaje jednak coś dwuznacznego. Jest ona słuszna w tej mierze, w jakiej stwierdza, że funkcją wiary nie jest kompensowanie naszej niewiedzy ani wyjaśnianie zjawisk wszechświata. Okazuje się jednak niebezpieczna, o ile próbuje ocalić — w pół drogi między wiedzą a wiarą — filozoficzne pojęcie Boga-Stwórcy jako najwyższe wyjaśnienie wszechświata w porządku racjonalnym. Nie zaprzeczam, że pojęcie Boga może mieć funkcję ściśle filozoficzną. Ale moim zdaniem tylko jako „Ideał" rozumu w technicznym sensie tego wyrażenia u Kanta. W gruncie rzeczy jednak nadal uważa się w praktyce Boga teizmu tradycyjnego za wytłumaczenie całkowite i najwyższe całokształtu wszechświata. Ale taka pozycja jest nie do utrzymania. Albo bowiem podkreśla się aspekt negatywny tego pojęcia Boga, umieszczając je poza wszystkim co ściśle określone. Wówczas wynikiem jest Niepoznawalne pewnego typu pozytywizmu, lub czysto negatywna Transcendencja pewnego typu egzystencjalizmu. Albo też chce się nadal widzieć w Bogu źródło praw natury, określoną zasadę wytłumaczenia świata. Ale wówczas nie udaje się ustalić

---

[1] E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, Fayard, 1959.

wyraźnej więzi między tym wyjaśnieniem globalnym, a teoriami naukowymi, nawet najogólniejszymi — chyba że tą więzią miałyby być znowu dzieciństwa konkordyzmu. W jednym i w drugim przypadku jest to uparte czynienie z Boga azylu i podpory dla naszej niewiedzy.

Istnieje dziedzina, w której ta dwuznaczność pozostaje nadal groźna. To strefa moralności. Wiedzę o niej znacznie dzisiaj zasilają psychologia, biologia i socjologia. Wiele nakazów, które dawniej uważano za wyraz woli boskiej, potem za prawa ludzkiej natury, stanowi dziś przedmiot krytycznej rewizji — w świetle odkryć nauk o człowieku i w celu ściślejszego odróżnienia, co jest wartością, a co jest techniką. Trwanie koncepcji teistycznej świata wyraża się tu ciągłym uciekaniem się do pewnej koncepcji natury ludzkiej jako wyrazu woli boskiej, tak na planie indywidualnym jak i społecznym. W ten sposób podtrzymuje się, zwłaszcza w nauczaniu katolickim, wizję „prawa natury" będącego podstawą określonego porządku społecznego, który cechuje zwłaszcza doktryna własności, uzasadniana znacznie bardziej pseudometafizyką niż Ewangelią. Można by sformułować analogiczne uwagi w związku z teorią władzy politycznej albo też problematyką małżeństwa i seksu. Gdy następuje modernizacja doktryny, ma się wrażenie, że większą rolę odgrywa w niej oportunizm niż prawdziwa refleksja teologiczna nad właściwą naturą przekazu chrześcijańskiego.

Ale najpoważniejsza trudność łączy się z problemem zła. Klasyczny zarzut zamyka teizm w dylemacie: albo Bóg może zapobiec złu, i nie jest dobry skoro tego nie czyni, albo Bóg nie może zapobiec złu, choćby chciał, a więc nie jest wszechmocny. W obu przypadkach brakuje Bogu atrybutu zasadniczego: dobroci lub wszechpotęgi, co uprawnia do zanegowania jego istnienia — nie może istnieć taki Bóg, który byłby zarazem dobry i wszechpotężny.

Odpowiedź klasyczna na ten zarzut usiłuje nie poświęcić niczego. Godne uwagi, że zdaje się wzdragać przed osłabieniem wszechmocy. Bóg mógłby zlikwidować zło, ale nie chce tego, dopuszcza je jedynie — w imię większego dobra, po to, by człowiekowi zostawić wolność, by cień podkreślał światło... Wszystkie te wykręty „teodycei" zarysowują postać Boga przede wszystkim wszechpotężnego, absolutnego Pana wszechświata. W Jego oczach zło jest nieuniknioną skazą stworzenia, którą toleruje nie biorąc za nią odpowiedzialności.

Teologowie, którym wystarczają takie argumenty, zdają się niewrażliwi na radykalne zgorszenie, jakie w każdej świadomości, a szczególnie współczesnej, budzi idea Boga tolerującego z wyżyn

swojej wielkości cierpienie niewinnych. Czy potrafili kiedykolwiek odpowiedzieć w imię swojego teizmu na pytanie Dostojewskiego: kto zgodziłby się opłacić jedną łzą dziecka szczęście wszystkich wybranych?

Wiadomo, jak decydującym czynnikiem było to zgorszenie w odrzuceniu Boga przez takiego człowieka jak Camus, szczególnie reprezentatywny dla wrażliwości współczesnej. Co jest mniej oczywiste, to do jakiego stopnia taka koncepcja Wszechmocnego Boga zamyka chrystianizm w całej serii innych jeszcze ślepych zaułków. Pierwszy to zrezygnowana zgoda na zło: jeżeli Bóg, wszechmogący, toleruje je, cóż możemy my, biedni ludzie? Drugi, to czynienie z wszechmocy modelu, a z potęgi ideału: podobni do Boga są szef, pracodawca, władca. A Kościół świadczy w swoim pojęciu o Bogu przez swą potęgę widzialną. Wreszcie ślepy zaułek dogmatyzmu gotowej prawdy. Bóg wie wszystko, istnieje prawda jako taka, On ją nam objawił, a zbliżamy się do Niego obejmując prawdę w posiadanie i nadając jej postać intelektualnej potęgi: postać systemu dogmatycznego o budowie tak solidnej jak niezdobyta forteca.

Tymczasem myśl naszych czasów, to co w niej najżywsze, wierzy, że człowiek ma walczyć przeciw złu, kwestionować władzę i nieustannie poszukiwać prawdy, która nigdy nie jest gotowa, skończona. Ten Bóg wszechmocy nie jest mentalności współczesnej na nic potrzebny.

## BÓG EWANGELII

Aby wyjść z tych ślepych zaułków musimy więc spróbować przypomnieć sobie, że jesteśmy chrześcijanami. A więc uczniami Jezusa Chrystusa. I na nowo uświadomić sobie, czego nas uczy Jezus Chrystus, próbując zapomnieć o wszystkich interpretacjach teistycznych — próbując postępować tak jakbyśmy o teizmie nigdy nie słyszeli.

Jezus ukazuje się w Ewangelii jako Syn Boży, podobny Ojcu, naśladujący Go i dający Go poznać przez swoje czyny i słowa: „Gdybyście mnie znali, znalibyście i Ojca mojego" (J 8, 19), „Kto mnie widzi, widzi i Ojca" (J 14, 9), „Boga nikt nigdy nie widział. Syn jednorodzony, który jest na łonie Ojca, ten nam opowiedział" (J 1, 18). Nie wiemy nic o Bogu poza tym, co Jezus Chrystus nam o Nim powiedział i objawił. Poza obrębem tego, co nam mówi Jezus, cokolwiek wiemy, jak nam się zdaje, o Bogu, to tylko złudzenie: „Głosu jego wyście nigdy nie słyszeli ani oblicza jego nie widzieliście i słowa jego nie przechowaliście w sercach waszych, bo nie wierzycie temu, którego on posłał" (J 5, 37—38). A prze-

ciwnie, wierzyć w Jezusa, to wierzyć w Tego, który go posłał (J 12, 44), a kto go widział, widział Ojca.

Jezus więc jest objawieniem Ojca, Bogiem widzialnym na ziemi. Chrześcijanin wobec tego nie ma starać się pojąć czym jest Bóg przy pomocy metafizycznych spekulacji, ale patrzeć na Boga poprzez nauczanie i postępowanie Jezusa.

Otóż pierwszy atrybut tego Boga, to nie byt, to nie wszechmoc, ale miłość. „Bóg jest miłością. W tym się okazała miłość Boża ku nam, że Bóg zesłał na świat Syna swego jednorodzonego, abyśmy przezeń żyli" (1 J 4, 8—9). Ewangelia mówi nam też co prawda, że Bóg jest duchem. Ale Duch Boży to ten, co „daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi" (Rz 8, 16). Bóg jest światłością (1 J 1, 5), ale to światłość, która przyszła na ten świat (J 1, 9). Bóg jest duchem i światłością jako ten, który się nam objawia przez Syna, daje Go nam, co jest największą miłością (J 3, 16).

Ten priorytet miłości w Bogu naturalnie był często uwypuklany, ale bardziej przez mistrzów życia wewnętrznego i przez niektórych egzegetów, niż przez większość teologów i metafizyków, nawet chrześcijańskich. Wyraża się on w fakcie, że Bóg objawia się jako ten, który nigdy nie uważał za możliwe zamknąć się w sobie, wystarczać samemu sobie. „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał" (J 3, 16). A ten Syn, równy Ojcu, „mając naturę boską... wyniszczył samego siebie przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi... Uniżył samego siebie stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa. Dlatego i Bóg wywyższył go i nadał mu imię przewyższające wszelkie imię, aby na imię Jezus zginało się wszelkie kolano mieszkańców niebios, ziemi i podziemia, i żeby wszelki język wyznawał, że Jezus Chrystus jest Panem w chwale Boga Ojca" (Flp 2, 6—11).

Ten tekst zdumiewający, a nie zawsze akceptowany dostatecznie na serio, jest może kluczem Nowego Testamentu. Jeśli Jezus objawia Boga ludziom, to dlatego, że świadczy, czym jest Bóg sam w sobie. Jeśli wierzymy, że widzimy Boga widząc Jezusa, znaczy to, że co się nam objawia poprzez Jego postawę, sposób bycia i postępowanie, odsłania nam postawę, istotę i postępowanie samego Boga.

Ktoś powie, że teologowie starannie rozróżnili w jednej osobie Jezusa Chrystusa dwie natury odrębne, naturę boską i naturę ludzką. Gdy znaczy to, że Wcielenie ma sens tylko wtedy, jeśli Jezus jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem", owo rozróżnienie nie podlega dla chrześcijanina dyskusji. Lecz bywało — i w tym tkwi niebezpieczeństwo — że owo rozróżnienie usztywniano aż do zapominania w praktyce o tym, co zasadnicze:

mianowicie o jedności osoby Jezusa Chrystusa — jedności, którą wielcy teologowie stale jednak podkreślali, przypominając, że wszelki akt jest zawsze aktem osobowym. Niebezpieczeństwo polega na robieniu z dwóch natur dwóch abstrakcji umieszczanych obok siebie.

Jest zwłaszcza tendencja, by pewne elementy postępowania Chrystusa przypisywać Mu wyłącznie jako człowiekowi — człowiekowi, który dlatego, że doskonały, może nam służyć za wzór. W tej perspektywie interpretuje się wszystkie fragmenty Ewangelii, w których wyraża się pokora Jezusa, Jego wola, by uważać się za sługę, za posłusznego.

Wyżej przytoczony tekst z listu do Filipian podważa taką interpretację. Odnosi się on do Chrystusa, ale jako „mającego naturę boską", równego Bogu. Lecz istnieją i inne teksty równie jasne: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Syn nie może nic uczynić od siebie, jeno to, co widzi, że i Ojciec czyni. Albowiem cokolwiek on czyni, to także i Syn czyni" (J 5, 19).

A więc Jezus nie czyni nic innego, niż to, co czyni Jego Ojciec. Inaczej mówiąc oblicze, jakie objawia, jest obliczem samego Boga. Jakiż więc jest ten Bóg, którego objawia Jezus? I co ma wspólnego z Bogiem teizmu?

Widzieliśmy, że klasyczny obraz Boga teizmu, to przede wszystkim wszechpotęga. Ale o jaką potęgę chodzi? Spontanicznie myślimy o potędze doczesnej, o władzy panującego czy wodza — o potędze, która wspiera się na sile i wymaga zewnętrznych oznak poszanowania.

Nie zrozumie nic z chrześcijaństwa, kto nie dojrzy, do jakiego stopnia jest ono zaprzeczeniem tego rodzaju potęgi, gdy chodzi o Boga. Owa sprzeczność najsilniej występuje podczas ostatniej wieczerzy, gdy Jezus mówi do uczniów: „Królowie narodów panują nad nimi, a którzy nad nimi władzę mają, zwani są dobroczyńcami. Nie tak pośród was. Ale kto jest większym pośród was, niech będzie jako mniejszy, a przełożony jako usługujący. Któż bowiem jest większy, czy ten, co zasiada u stołu, czy też ten, co służy? Czyż nie ten, który siedzi u stołu? Ja jednak pośród was jestem jako ten, który usługuje" (Łk 22, 25—27). Ten tekst Łukasza przypomina umywanie nóg, opowiedziane przez Jana, i które sam Jezus tak komentuje: „Wy mnie nazywacie Mistrzem i Panem, i dobrze mówicie, bo jestem nim. Jeśli tedy ja, Pan i Mistrz, umyłem nogi wasze, i wy powinniście jeden drugiemu nogi umywać" (J 13, 13—14).

A więc ukazując się jako sługa — a nawet jako niewolnik umierający na krzyżu — Jezus objawia nam prawdziwe oblicze Boga.

A jest ono antytezą oblicza Bożego w religiach monoteistycznych: wszechpotężnego monarchy, narzucającego swoją wolę rzeczom i ludziom bezgranicznie i bez oporu. Bardzo jest trudno odłączyć taki obraz od wizerunku tyranów i despotów, którzy mu posłużyli za wzór. Posłuszeństwo, jakiego taki władca wymaga, nie może uniknąć służalczości, ponieważ nic nie uchodzi jego baczności, a rozporządza on karami i nagrodami absolutnymi. Lecz taka wszechmoc ostatecznie ściąga na niego odpowiedzialność za wszystko, co toleruje on w świecie, łącznie ze złem i grzechem. Tego rodzaju pojęcie wszechpotęgi obarczają też wszystkie dwuznaczności tego, co od czasu Nietzschego nosi nazwę woli mocy. Wyraża to żądzę panowania, która w człowieku łączy się z samoafirmacją i kompensuje wszystkie rzeczywiste słabości ludzkie. A z drugiej strony nie może utwierdzać się inaczej jak w opozycji do mocy człowieka, tak że wszelki postęp jednej objawia się jako cofnięcie się drugiej.

Taki to właśnie Bóg umarł, albo też trzeba go zabić. W tej właśnie mierze, w jakiej ateizm współczesny przyczynił się do jego śmierci, można go uważać za czynnik oczyszczający. I w tej samej też mierze wiara chrześcijańska nie potrzebuje z nim walczyć.

## ZGORSZENIE BARDZIEJ RADYKALNE

Ale wystrzegać się też trzeba poglądu, że takie oczyszczenie wiary chrześcijańskiej doprowadzić ma do czułego jej pojednania z mentalnością współczesną, do formalnego „kochajmy się" i nowego konkordyzmu. Niektórzy skłonni są w to właśnie uwierzyć. Gdy dialog zastępuje polemikę, świadczy to, że antagoniści przybliżyli się do siebie, że odkryli punkty wspólne — i ostatecznie zadają sobie pytanie: w czym się właściwie różnimy? Czy jedna strona ma coś więcej niż druga i co? Wielu chrześcijan, uwolnionych od różnych tabu, wyszedłszy z getta, wdychając szeroki powiew nowoczesnego świata, złapawszy pociąg aktualnej historii, sądzi, że nastała już taka właśnie faza pojednania. Sobór zburzył fasadę starego domu, nadając mu przyzwoity wygląd. Klerkowie, którzy także wyjrzeli przez okno, głoszą pełne zaangażowanie, walkę o reformy struktury — w imię nieco przywiędłego neohumanizmu, który podtrzymuje dobre sumienie a maskuje problem.

Ostatecznie owo zdarcie fasady nie tknęło przecież wnętrza. Doktryna nadal wypowiada się w tym samym języku: tradycyjnego teizmu, do którego przykleja się „powrót do Biblii", mniej lub bardziej erudycyjny. Tymczasem ani neotomizm ani literalizm

biblijny nie przemawiają językiem ludzi naszego czasu. Oczywiście Karl Barth ma rację twierdząc, że „gwara chananejska" to w pewnym sensie normalny, spontaniczny język społeczności chrześcijańskiej. Język wiary powinien wyrażać nowinę Ewangelii. Powinien zarazem być zrozumiały dla ludzi współczesnych: nie ma więc być językiem Greków, ani ludzi średniowiecznych, ani ludzi XVII-ego wieku. Ale powinien także wyrażać zgorszenie, skandal objawienia chrześcijańskiego.

A to wymaga od chrześcijan wysiłku w celu odkrycia na nowo prawdziwego oblicza swojego Boga. Niech wyrażą je dla siebie i świadczą o nim przed ludźmi w języku, który ukaże radykalną transcendencję Boga. Tę transcendencję długo obrazowano w sposób przestrzenny, zgodnie z przestarzałą dziś kosmologią. Drobiazgowe spory z krytyką Bultmanna, Tillicha czy Robinsona, to potyczki ariergardy. Ale zastąpić tę transcendencję przez immanencję również wyrażaną przestrzennie, to wyminąć problem pod pozorem, że się go rozwiązało: zachować z chrześcijaństwa wyłącznie pewien słownik na oznaczenie procesów w istocie czysto naturalnych, to klasyczna pokusa modernizmu.

Transcendencja Boga, taka jaką głosi wiara chrześcijańska, oznacza Jego absolutną inność w stosunku do wszystkiego, co dane jest w doświadczeniu naturalnym. W Ewangelii wyraża się ona przez gesty i słowa Jezusa Chrystusa, które są zawsze niespodziewane i całkiem inne, niż można by oczekiwać od Boga czy od człowieka, od człowieka czy boga wytworzonego przez ludzi. Służba, ubóstwo, pokora, odmowa potępiania, gorszący nakaz miłości nieprzyjaciół: można by długo wyliczać te znaki transcendencji wyrażającej się w paradoksach. Jej imię w Nowym Testamencie to miłość. Ontologia, która by mogła ją uchwycić, to może ontologia alienacji: przytoczony wyżej tekst listu do Filipian (2, 6—11) sugeruje nam myśl, że istota Boga chrześcijańskiego to byt, który nie egzystuje sam w sobie wystarczając sobie, ale który zatraca się, opróżnia się sam, jest tylko w tej mierze, w jakiej się udziela, staje się innym, przelewa się jakby w innego. Ten Bóg jest udzielaniem się, relacją — co teologowie chrześcijańscy rozwinęli już w doktrynie Trójcy, doktrynie tak zapomnianej na rzecz apologii Boga metafizyki teistycznej. Jego transcendencja polega właśnie na bezgraniczności i bezpowrotności tego daru z siebie. Jego moc stwórcza — która nie może być działaniem demiurga, rzemieślnika czy zegarmistrza — polega na udzielaniu bytu, a więc i łączności, stosunku, a więc życia; na nadawaniu sensu światu, naturze, historii, które mają tylko pozór bytu, ponieważ elementy składające się na ten świat, tę naturę, tę historię pozostają skurczone, zamknięte w sobie, i nie są zdolne nawiązywać między sobą łączności. A więc

wszechmoc tradycyjnie przypisywana Bogu jest naprawdę wszechmocą miłości. I jest ona, rzecz oczywista, samym przedmiotem wiary i nadziei, bo ostatecznie wierzyć w tego Boga w postaci ukrzyżowanego niewolnika, to wierzyć, że owa miłość jest silniejsza niż śmierć, i taka właśnie wiara zwycięża świat.

Dla chrześcijanina nie ma innej odpowiedzi na problem zła, niż krzyż Jezusa Chrystusa, na którym Bóg znosi najwyższe zło i triumfuje nad nim, bo zniósł je aż do końca. Taka odpowiedź uchyla zgorszenie Bogiem tyranem, lubującym się w cierpieniach stworzeń — ale tylko za cenę jeszcze większego zgorszenia: „Albowiem gdy Żydzi domagają się cudów, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, będącego zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan. Dla tych jednak, którzy są wezwani, tak Żydów jak i Greków, Chrystusa — moc Bożą i mądrość Bożą" (1 Kor 1, 22—25). Ten „gorszący" charakter chrześcijaństwa musimy sobie na nowo uświadomić, jeśli chcemy śmiało zakwestionować nasze postępowanie, zdobyć się na radykalną krytykę tego czym jesteśmy i co robimy. Jest to również warunek autentycznego dialogu z ludźmi naszego czasu. Nie potrzebują oni naszych uprzejmości i naszych błogosławieństw, aby wynaleźć swoją ludzką drogę; oczekują po nas, że jeśli mamy pytanie pod ich adresem, postawimy je mocno i ściśle, zarówno przez nasze czyny jak i słowa. Owo pytanie trzeba nam zapożyczyć od Nietzschego, ale przekształcając jego sens: czy chrześcijaństwo, zarówno w płaszczyźnie bytu jak i życia, stanowi odwrócenie wszystkich rzeczywistości i wszystkich wartości ludzkich? Odwrócenie, które może jest dopełnieniem, ale jedynie poprzez śmierć i zmartwychwstanie.

**Jacques J. Natanson**
tłum. hm

S. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

# TOMIZM A AGGIORNAMENTO MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Nie wydaje się, aby wśród ludzi myślących i czynnie zaangażowanych w naszą współczesność można było spotkać wiele osób, które nie podzielałyby przekonania o potrzebie tworzenia „nowej" teologii czy „nowej" filozofii, nawiązujących do klimatu intelektualnego naszych czasów i uwzględniających aktualne problemy człowieka dzisiejszego. Wszyscy też z zainteresowaniem i aprobatą śledzą ukazujące się próby realizacji postulatów *aggiornamento* w dziedzinie myśli religijnej.

Sprawa właściwie nie podlega dyskusji, skoro rozumie się charakter naszego życia i charakter życia myśli, które jest również nieustannym procesem odnawiania się. Życie intelektualne — także dotyczące spraw religijnych — nie znosi przerw, zastoju, jest ciągłym rozwojem. Petryfikacja elementów i momentów życia jest sklerozą, co stanowi przecież objaw negatywny.

Nie zawsze jednak słusznie i właściwie rozumie się termin „nowa" czy „odnowa" w odniesieniu do filozofii, a zwłaszcza do teologii, która w swojej naturze zawiera ponadczasowość i zarazem zasadnicze uwarunkowania historyczne. „Nowość" i „odnawianie" musi tu przybierać formy nie wykluczające zasadniczych i koniecznych związków ze „starymi" prawdami i z dotychczasowymi etapami rozwoju. Sprawa powinna być prosta zwłaszcza dla tych, którzy znają naturę teologii katolickiej, jej związki z tradycją i funkcją Kościoła. Istnieją jednak obecnie pewne objawy zdradzające inne rozumienie „nowości" czy „nowoczesności". W związku z tym w dziedzinie *aggiornamento* narosło sporo nieporozumień, które po okresie pierwszych, najbardziej zagorzałych sporów (często zaciemniejących słuszne widzenie) zaczyna się powoli, spokojnie wyjaśniać i prostować.

Jednym z typowych nieporozumień wydaje się stosunek ruchu odnowy do doktryny a nawet postawy myślowej Tomasza z Akwinu. Wielu uważa, że warunkiem unowocześnienia teologii i filozofii jest pominięcie czy odwrót od tomizmu, a wszelkie zło w tej dziedzinie płynie ze zbyt wiernego trzymania się poglądów my-

śliciela z XIII wieku, trzymania się narzuconego z góry, obwarowanego nakazem o charakterze prawnym. Toteż w wielu umysłach — skądinąd wcale nie ciasnych — nowa teologia wiąże się nieodłącznie z koniecznością wykluczenia myśli Tomasza a nawet opuszczenia reprezentowanej przez niego linii intelektualnej. Postulat „powrotu do źródeł" jest najczęściej rozumiany jako powrót do Biblii i do doktryny Ojców z pominięciem dorobku myśli średniowiecznej. Za takim rozwiązaniem sprawy zdają się przemawiać racje obiektywne: cele ekumeniczne (konieczność uwzględnienia myśli Wschodu), potrzeba „odteoretyzowania" teologii, konieczność nawiązania do stylu intelektualnego współczesności, wyraźnie się różniącego od racjonalizmu scholastyki.

Powody niewątpliwie słuszne, można mieć tylko wątpliwości czy właściwie rozumiana i kontynuowana postawa poznawcza Tomasza z Akwinu przeciwstawia się osiągnięciu takich celów.

Czyniony w imię postępu atak przeciw tomizmowi musiał wywołać reakcję zwłaszcza u lepiej zorientowanych kontynuatorów myśli Tomasza. Pojawiły się głosy dyskusyjne, artykuły, książki. Dziś dysponujemy już dość obszerną literaturą wyjaśniającą nieporozumienia, które leżą u podstaw obecnej „walki" z tomizmem. [1] Oczywiście, nikt z zabierających głos w tej sprawie nie podważa potrzeby rozwoju teologii i nie postuluje ograniczania się do tego, co w dziedzinie teologii czy filozofii osiągnął Tomasz z Akwinu siedemset lat temu. Tomiści „bronią" natomiast słuszności postawy poznawczej Tomasza, jego zasadniczej koncepcji teologii, która była wyrazem postępu w stosunku do ujęć patrystycznych i która — jako koncepcja — nie straciła aktualności, jego ustaleń w filozofii bytu i jego postawy ekumenicznej w dziedzinie myśli chrześcijańskiej.

Spośród wypowiedzi w tej sprawie najbardziej spokojny, zrównoważony i słuszny wydaje się głos E. Gilsona, jednego z najwybitniejszych odkrywców i wiernych kontynuatorów myśli Tomasza w XX wieku. Jego sąd jest tym cenniejszy, bo eklezjastycznie „bezinteresowny". Pochodzi bowiem od człowieka świeckiego, który do tomizmu doszedł nie w ramach zaleceń Kościoła, ale samodzielnie oraz jakby od zewnątrz, wychodząc z innych kierunków filozoficznych. Dostrzegł więc wartość tomizmu nie dlatego, że uległ presji administracyjnej i że nie znał innych prądów myślowych, ale właśnie dlatego, że miał możność swobodnego, doświadczalnego porównania go z nimi.

---

1 Por. np. J. Kalinowski — S. Swieżawski, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965; J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966; R. Spiazzi, *San Tommaso dopo il Concilio*, Roma 1966; M. Jaworski, *Święty Tomasz po Soborze*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, ss. 29—39.

Nasuwa się tu potrzeba choćby szkicowego zestawienia sądu nad współczesnością Gilsona z tym, co na jej temat powiedział J. Maritain w swojej książce *Le paysan de la Garonne.* [2] Obaj uczynili to prawie równocześnie, obaj znajdują się obecnie w podobnej sytuacji życiowej (z tym, że Gilson jest jeszcze bardziej czynny naukowo oraz mniej powiązany z czynnikami oficjalnymi), w analogiczny też sposób odkryli tomizm. Wypowiedź Gilsona zawarta najpierw w: *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente* [3] a potem w książce *Les tribulations de Sophie* [4] różni się tak, jak różnią się osobowości autorów i jak różniła się ich dotychczasowa działalność. Maritain był zawsze myślicielem-działaczem, z zapałem, energią a czasem i zacietrzewieniem poszukującym i propagującym prawdę. Gilson jest przede wszystkim człowiekiem nauki, oddającym się w ciszy i spokoju poszukiwaniu prawdy. O ile więc sąd Maritaina jest pełen pasji i świętego gniewu, czasem nawet oburzenia i niespokojnej troski o losy prawdy i losy człowieka współczesnego, o tyle wypowiedzi i oceny Gilsona cechuje umiar, równowaga i jakby jakaś beznamiętność, które może bardziej przekonują i nie wywołują kontrowersji tak silnych, jak to miało miejsce w przypadku Maritaina.

Gilson z nikim i z niczym nie walczy. Wszystko pozytywne aprobuje wyznaczając jedynie poszczególnym osiągnięciom odpowiednie rangi i proporcje, a przede wszystkim docieka i wykłada. Przedstawia wszechstronnie rzeczywistą sytuację, wyjaśnia nieporozumienia, wskazuje na konsekwencje pójścia w tym czy innym kierunku. Toteż w przedstawieniu problemu zaanonsowanego w tytule posłużę się przede wszystkim lekturą Gilsona [5].

---

[2] Zob. *Filozofia i teologia współczesna w oczach Maritaina,* „Znak" 19 (1967) 1477—1487.

[3] Jest to cykl odczytów Gilsona wygłoszonych we Włoszech w 1965 roku a zamieszczonych w czasopiśmie „Seminarium" 1965 nr 4, s. 682—737.

[4] Paris 1967, J. Vrin, ss. 173. Książka Gilsona o symbolicznym tytule (chodzi o utrapienia, kłopoty, uciski mądrości, którą stanowi teologia chrześcijańska) składa się z trzech części. Pierwsza zawiera przedruk wyżej wspomnianego artykułu z „Seminarium", druga zatytułowana „Trudny dialog" stanowi dyskusję z postawą poznawczą R. Garaudy, zawartą w jego książce *De l'anathème au dialogue, Un marxiste s'adresse au Concile,* Paris 1965, w trzeciej części pt. „Dywagacje wśród ruin" Gilson dzieli się swoimi trudnościami i spostrzeżeniami raczej negatywnymi, związanymi ze zjawiskami, jakie pojawiają się przy okazji zmian liturgicznych, dyskusji na temat strojów duchownych czy celibatu.

[5] Pomijam tu całkowicie, bardzo zresztą interesującą dyskusję Gilsona z tezami i stanowiskiem reprezentowanym przez R. Garaudyego. Zwraca on przede wszystkim uwagę na odrębność koncepcji człowieka i w konsekwencji na różny — właściwie nie do pogodzenia — typ humanizmu (człowiek z Bogiem czy bez Boga) przyjmowany przez marksizm i chrześcijaństwo. Sygnalizuje również, jak Garaudy — opierając się na tezach Teilharda de Chardin — nieco zniekształca chrześcijańską wizję człowieka (choćby sprawa grzechu pierworodnego).

## 1. OBECNA SYTUACJA TOMIZMU. JEGO WARTOŚCI JAKO POSTAWY MYŚLOWEJ

Współczesny atak przeciw tomizmowi — zauważa Gilson — często uderza w przeciwnika, który albo nie istnieje albo nie jest tomizmem. Szeroko prowadzona propaganda antytomistyczna zawiera wiele nieporozumień przede wszystkim dlatego, że przeciwnicy tomizmu odmawiając mu wszelkiej aktualnej wartości, czynią to, albo nie znając go zupełnie, albo znając go bardzo powierzchownie, albo wreszcie utożsamiając go z różnymi deformacjami myśli Tomasza.

W rzeczywistości dominującym kierunkiem naszych czasów jest raczej szeroko rozumiany augustynizm lub zracjonalizowane dywagacje perypatetyckie niż tomizm. Wielcy myśliciele francuscy nowożytni i współcześni jak np. Pascal, Malebranche, Maine de Biran czy Blondel byli inspirowani przede wszystkim przez augustynizm. Podobnie filozofowie włoscy: Gerdil, Rosmini-Serbati, Gioberti. Trudno byłoby powiedzieć o ośrodkach myśli niemieckiej czy angielskiej, że pozostawały pod wpływem tomizmu (poza oficjalnymi szkołami nie mającymi większego znaczenia w rozwoju myśli). Również wielkie zakony nie grzeszą jego znajomością. W przypadku franciszkanów jest to zrozumiałe, jezuici — jak wiadomo — reprezentują specjalną wersję tomizmu (suarezjanizm), a gdy chodzi o dominikanów — to i tu sprawa nie jest tak prosta jakby się pozornie mogło wydawać. Często nawet i oni uprawiają raczej kajetanizm niż autentyczny tomizm.

Sytuacja zdaje się być paradoksalna, skoro weźmie się pod uwagę fakt, że tomizm od stu lat jest zalecany przez Kościół, uznany za doktrynę oficjalną. To jest jednak *quaestio iuris.* W rzeczywistości nie jest on doktryną ani powszechnie znaną, ani wykładaną ani uprawianą. Trudno więc powiedzieć, że to, co w dziedzinie filozofii i teologii odziedziczyła nasza współczesność jest naprawdę dziełem Tomasza. Skąd więc ta walka z czymś, co nie istnieje, albo co miało stosunkowo mały wpływ i zasięg?

Drugie nieporozumienie dotyczy podstaw uznania tomizmu za oficjalną doktrynę Kościoła, co zawsze kojarzy się z ograniczeniem wolności poszukiwań i robi wrażenie jakby tomizm był czymś w rodzaju „doktryny partii". Niewątpliwie nie wydaje się rzeczą słuszną czy celową administracyjne wyróżnianie jakiejkolwiek doktryny filozoficznej. Trzeba tu jednak zauważyć, że Tomasz z Akwinu stał się Doktorem Powszechnym Kościoła nie jako filozof ale jako t e o l o g. Gilson nieustannie podkreśla t e o l o g i c z n y charakter tomizmu. Wiąże się to z naturą misji Kościoła,

który nie ma na celu nauczania żadnej dyscypliny naukowej i dlatego na linii jego działalności nie leży nauczanie nawet jakiejkolwiek filozofii ani tomistycznej ani szkotystycznej ani suarezjańskiej ani żadnej innej. Filozofia ze swej natury należy do „porządku czasowego", jest poznaniem przyrodzonym „z tego świata" jak inne nauki: fizyka, biologia itd. Kościół nie ponosi odpowiedzialności za stan wiedzy w tej dziedzinie i zasadniczo nie zabrania nikomu filozofować na własny rachunek i nie wydaje opinii o czyimkolwiek filozofowaniu tak długo, jak długo dany myśliciel nie pretenduje do wyrażania prawd, które Kościół w trosce o zbawienie uważa za swoje.

Skąd więc tyle hałasu wobec filozofii, zwłaszcza wobec filozofii tomistycznej? Odpowiedź Gilsona jest prosta i chyba słuszna: „To nie Kościół zajmuje się nauczaniem filozofów, to filozofowie nieustannie mieszają się do nauczania Kościoła". [6] Tak było w przypadku Descartesa, Leibniza, Malebranche'a, Hegla, Bergsona, Blondela itd. I proponują teologii swoje usługi. Żadnej z tych filozofii nie uznał jednak Kościół za własną oprócz jedynie tej, którą posłużył się św. Tomasz.

Zainteresowanie Kościoła filozofią Tomasza tłumaczy się jej uniwersalnym charakterem oraz jej ścisłym i adekwatnym związkiem z teologią. Jest jednak wielkim błędem historycznym sądzić jakoby filozofia Tomasza była jedynie zaadoptowanym arystotelizmem. Tomasz stworzył własną doktrynę teologiczną rozważając nie nad dziełami Arystotelesa ale nad Pismem św. Dla zrozumienia i wyrażenia praw zawartych w Biblii posługiwał się całą prawdą filozoficzną, jaką wówczas dysponował, także prawdą Arystotelesa i własną, którą sam odkrył i do odkrycia której pomogły mu niewątpliwie prawdy zawarte w Piśmie św. Toteż między filozofią Arystotelesa i Tomasza istnieją ogromne różnice. Arystoteles nie nauczał przecież, że istnieje tylko jeden Bóg, że Bóg jest czystym aktem, że stworzył świat z niczego, że zachowuje go w istnieniu i przez to jest wewnętrznie obecny we wszystkim, że stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, że obrazem Boga w człowieku jest jego intelekt, że celem intelektu jest widzenie Boga, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i zdolna w konsekwencji do wiecznej szczęśliwości.

Związek z chrześcijańskimi prawdami wiary, uwzględnienie dwutysięcznego prawie dorobku myśli ludzkiej oraz własne zdobycze Tomasza zwłaszcza w dziedzinie filozofii bytu, będące twórczą kontynuacją myśli poprzedników, zadecydowały o wyodręb-

---

[6] E. Gilson, *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente*, s. 689.

nieniu tej właśnie filozofii spośród innych bardziej partykularnych czy mniej kongruentnych z prawdą objawioną.

Coś analogicznego i to jeszcze w większym stopniu dotyczy teologii Tomasza. Dla niego teologia jako „wiedza święta" opierała się przede wszystkim na słowie Bożym, którego miała być interpretacją. Podjął on dzieło rozpoczęte przez św. Augustyna i dokonał prawdziwego na swoje czasy *aggiornamento*, przedstawiając w nowy sposób treść teologii tradycyjnej. Dzieło Tomasza było prawdziwą rewolucją w dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Czyżby więc postawa Tomasza-rewolucjonisty miała być zupełnie zapomniana w obecnym *aggiornamento* a nawet zwalczana? Warto może przypomnieć jej zasadnicze rysy.

Teologia tomistyczna nie jest dziełem jednego człowieka. Była twórczą kontynuacją *theologiae perennis*. Taki sposób uprawiania teologii zdaje się być najbardziej odpowiedni, skoro zasadnicze prawdy znajdują się w Piśmie św. i w dogmatach sprecyzowanych przez poszczególne Sobory. Podstawowe prawdy teologiczne są więc wspólne dla wszystkich. Istnieją jedynie różnice ujęć i wyrazu.

Dlatego Gilson nie waha się powiedzieć: „Właściwie nie ma własnej teologii św. Tomasza. Nie napisał on sumy własnej teologii ale sumę, w której wszystko, co istotne dla wiedzy świętej, zostało zebrane, wyjaśnione". [7] Niewątpliwie, jego udział jest ważny: od niego pochodzi plan, układ materiału, metoda dowodzenia, pewne bardzo ważne i bardzo osobiste pojęcia np. pojęcie aktu bytu albo *esse* itd.

Oparcie się wprost o Pismo św., stosunek do tradycji (uwzględnienie całej zastanej wiedzy), posłużenie się przy interpretacji terminami filozofii bytu ogarniającej całą rzeczywistość zapewnia doktrynie tomistycznej niespotykaną w żadnej innej teologii jednolitość i u n i w e r s a l i z m.

Ten uniwersalizm filozofii, a przede wszystkim teologii Tomasza akcentuje Gilson bardzo mocno. Tu bowiem leży podstawa do potraktowania tomizmu w inny sposób niż doktryny jakiegokolwiek innego myśliciela dawnego czy współczesnego.

Teologowie nietomiści — zauważa Gilson — akcentują zwykle jakąś jedną czy kilka prawd, zresztą bardzo ważnych i interesujących. Św. Augustyn np. świetnie uwypuklił dialektykę czasu i prawdy, Grzegorz z Nyssy i Dionizy — teologię negatywną, św. Anzelm dał wyraz zaufaniu do rozumu, Bonawentura połączył metafizykę z kontemplacją i mistyką, Duns Szkot uprawiał metafizykę istot, która rozwinęła się w teologię bytu nieskończonego. [8]

---

7 tamże, s. 697.
8 tamże, s. 699.

Wszystkie te i inne tego typu teologie są pożyteczne, wnoszą wiele interesujących prawd, niektóre są wprost niezbędne. Dlatego — pisze Gilson — „nigdy nie napisałem ani jednej strony przeciw teologii św. Augustyna, św. Anzelma, św. Bonawentury czy Dunsa Szkota".[9] Zna je za dobrze na to, ale jest zdumiony krytykami i potępieniami tych teologii, zwłaszcza doktryny Szkota, przez tych, którzy powołują się na autorytet św. Tomasza. I odwrotnie — nie rozumie jak można krytykować i potępiać teologię Tomasza, gdy się jej nie zna albo zna jedynie bardzo powierzchownie, bo najczęściej tylko w zmanierowanych modyfikacjach.[10]

Stwierdzenie, że teologia św. Tomasza jest bardziej niż jakakolwiek inna uniwersalna, nie jest równoznaczne z przekonaniem, że tomizm wyczerpał wszystkie możliwości poznawcze i jest ostatnim głosem w dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Dobitnie to wyraża Gilson: „Jeśli mi ktoś mówi o jakiejś teologii, że jest nieadekwatna w stosunku do prawdy słowa Bożego, zgadzam się. Co więcej. Prawda totalna wszystkich teologii patrystycznych, średniowiecznych i współczesnych, łacińskich i greckich nie jest adekwatna w stosunku do słowa Bożego, którego chce być jedynie komentarzem, wstępem. Odnosi się to także do teologii Tomasza"[10].

Niemniej jednak trzy rzeczy czy raczej właściwości postawy Tomasza zapewniają tomizmowi miejsce wyjątkowe. Warto zaznaczyć, że nie kolidują one, przeciwnie, zbiegają się z wytycznymi soborowego czy posoborowego *aggiornamento:*

1. Związek z Pismem św. Cała teologia św. Tomasza jest komentarzem Biblii,

2. związek z całą tradycją, a nie tylko — jak wielu sądzi niesłusznie — z tradycją zachodnią, lecz także z tradycją wschodnią poprzez Ojców greckich: Dionizego, Bazylego, Grzegorza z Nazjansu, Grzegorza z Nyssy itd. „Dzięki Albertowi Wielkiemu i Tomaszowi z Akwinu Zachód średniowieczny otworzył się szeroko na Wschód — zauważa Gilson (...) Czemuż tomizm miałby oddzielać to, co Tomasz złączył"?[11] Ci, którzy wyrażają takie obawy, zdradzają nieznajomość historii kultury zachodniej.

3. metafizyka, jego filozofia bytu, najogólniejsza i najgłębsza teoria rzeczywistości, służąca do wyjaśniania prawd wiary. Jego fizyka, biologia, psychologia zestarzały się. Zestarzały się całe partie tomizmu związane z trzynastowiecznym obrazem świata. To nie ulega wątpliwości. Nie zestarzała się jednak Tomaszowa filozofia bytu z *esse* jako najdoskonalszym aktem bytu. „Nie wi-

9 tamże
10 tamże
11 tamże, s. 703.

dzę — pisze Gilson — metafizyka, któryby dalej posunął refleksję nad bytem". [12]

Dla sprecyzowania poznawczej postawy Tomasza z Akwinu trzeba dodać jeszcze jego stosunek do współczesnej mu wiedzy. W budowaniu teologii swoich czasów, właśnie „nowej" wówczas teologii, ustosunkował się pozytywnie do współczesnej sobie najnowszej i najbardziej rewolucyjnej filozofii i czerpał z niej pomoc w rozumieniu i wyjaśnianiu prawdy Słowa Bożego. Czyż — będąc wiernymi jego linii — nie powinni współcześni teologowie uczynić czegoś podobnego w stosunku do filozofii naszych czasów? Czyż Tomasz nie może być dobrym przykładem jak dokonywać skutecznego *aggiornamento?* „Tomasz nie interpretował jednak słowa Bożego w świetle nauki swoich czasów, lecz wiedzę sobie współczesną interpretował w świetle słowa Bożego. Postępowanie teologa nie polega przecież na odkrywaniu Boga w oparciu o naukę, lecz trzeba wychodzić ze słowa Bożego, aby poznać Boga. Czynić to, co czynił Tomasz w swoich czasach, to nie rzucać się na współczesną filozofię z nadzieją znalezienia w niej prawdy, której szukamy, ale trzeba wychodzić od prawdy objawionej ku filozofiom współczesnym, aby je zrozumieć a potem oczyszczać, oświecać. Tomasz pomaga tu nam swoją metafizyką, przy pomocy której możemy przekroczyć to wszystko, co powie nauka. Nie znam dotychczas lepszej metafizyki". [13]

Może tutaj powstać pytanie, czy w dziedzinie filozofii bytu rzeczywiście św. Tomasz jest dotychczas niezastąpiony, czy filozofia egzystencjalna, zwłaszcza Heidegger nie posunął dalej rozważań nad bytem. Problem ten nieraz stawiano Gilsonowi i on — znawca jednej i drugiej filozofii — nie wahał się napisać: „Niektórzy tomiści słuchając głębokich ale ciemnych słów Heideggera zdumiewali się i nie rozpoznawali w tym trudnym języku prawd, które oni odziedziczyli. Wydawało im się, że zostaną zaprowadzeni przez niego tam, gdzie jeszcze nie byli, a nie wiedzieli, że on jeszcze nie doszedł tam, gdzie oni od dawna już są". [14] „Kiedy młodzi zapraszają nas do odkrycia filozofii Heideggera, czynią to nie wiedząc o odkryciu metafizyki trans-ontycznej Tomasza". „Byłoby rzeczą interesującą wiedzieć, co myślałby Heidegger, gdyby znał metafizykę *esse* przed powzięciem swoich decyzji początkowych" [15].

---

12 E. Gilson. *Les Tribulations de Sophie*, s. 53.

13 Tamże, s. 51—52.

14 *Trois leçons...*, s. 718—719.

15 Obecnie wiele się mówi na temat potrzeby „odteoretyzowania" dotychczasowej teologii, także teologii reprezentowanej przez Tomasza z Akwinu. Postulat niewątpliwie słuszny, z jednym wszakże zastrzeżeniem, że to praktyczne, duszpasterskie nastawienie nie przekreśli pracy nad uporządkowaniem, wyjaśnie-

Takie postawienie sprawy przez Gilsona nie umniejsza potrzeby czy wartości i osiągnięć innych filozofii, zwłaszcza filozofii współczesnych łącznie z egzystencjalizmem. Każda z nich do ogólnego skarbca myśli wnosi interesujące prawdy szczegółowe, zwraca uwagę na zapomniane czy pominięte elementy rzeczywistości. Toteż korzystanie z nich w teologii jest rzeczą pożyteczną a nawet konieczną. Niemniej jednak w stosunku do tych wszystkich kierunków filozofia bytu istniejącego, jaką zapoczątkował Tomasz z Akwinu, stanowi ujęcie rzeczywistości bardziej całościowe i przez to bardziej uniwersalne, powszechne, neutralne. Nie zachodzi więc między nimi stosunek wykluczania się, ale jakby zawierania, z tym jednak, że bez jakiejś szczegółowej filozofii można by budować światopogląd chrześcijański czy teologię. Bez najogólniejszej teorii rzeczywistości natomiast wszystko nie miałoby — mówiąc obrazowo — odpowiedniego kośćca, rusztowania, fundamentów.

## 2. PRÓBY „NOWYCH" TEOLOGII – BLONDELIZM I TEILHARDYZM

Na tle zarysowanej koncepcji teologii tomistycznej (związek z Pismem św., z całą tradycją i uniwersalną teorią bytu realnego), tomistycznej metafizyki (najogólniejszej teorii rzeczywistości jako w ogóle istniejącej), postawy poznawczej Tomasza (interpretacja słowa Bożego z uwzględnieniem aktualnego stanu wiedzy) zaznacza się dobrze charakter propozycji nowych teologii wziętych przykładowo: doktryny Blondela i Teilharda de Chardin.

Blondelizm i teilhardyzm mają jedno wspólne — negatywny stosunek do scholastyki. Powstały jako reakcja przeciw teologii scholastycznej z zupełnym jej pominięciem. Dzieło jednego i drugiego myśliciela nie tylko nie stanowi więc jakiejkolwiek kontynuacji teologii tradycyjnej ale zawiera nawet nową koncepcję samej teologii.

Maurice Blondel [16] — myśliciel ogromnie twórczy i gorliwy, znajdując się w środowisku nieprzychylnie odnoszącym się do wiary, pragnął przybliżyć swoim współczesnym prawdy wiary przez przeniesienie ich na płaszczyznę ściśle filozoficzną i bardziej aktualną. Zamierzał więc i rzeczywiście uprawiał teologię w oparciu o źródła jedynie filozoficznie. Przy pomocy czystego ro-

niem podstaw teoretycznych. Inaczej w dziedzinie teologii „praktycznej" zapanuje nieporządek — jakiego przykłady już nie trudno spotkać i na które zwraca uwagę w ostatniej części swej książki Gilson. Por. *Les tribulations de Sophie*, s. 169.

16 Maurice Blondel (1861—1949) autor wielu dzieł, z których najważniejsze: *L'action*, Paris 1893 (później przeredagowana) i *La pensée*, Paris 1935.

zumu pragnął wykazać podstawową prawdę, że człowiek posiada cel nadprzyrodzony. Zamierzenie niewątpliwie ambitne, które musiało się nie udać, bo przecież zagadnienie porządku nadprzyrodzonego i celu nadprzyrodzonego nie leży w kompetencjach naturalnego rozumu. Czysty rozum nie wie, nawet nie przeczuwa, że może istnieć porządek nadprzyrodzony jako taki i tym bardziej nie może dostarczyć racji przemawiających za jego istnieniem. W ujęciu prawd wiary Blondel zerwał więc nie tylko z dotychczasową tradycją, ale z ich pierwszorzędnym i niezastąpionym źródłem jakim jest słowo Boże. Trudno więc, aby tego typu „teologia" mogła być przyjęta jako oficjalna nauka Kościoła. Nie przekreśla to jednak innych wartości myśli Blondela, które jeszcze dla wielu naszych współczesnych są przedmiotem niegasnącego zainteresowania. [17] Blondelizm posiada jednak obecnie doktrynę „konkurencyjną" a jest nią wizja Teilharda de Chardin.

Nie jest łatwo wydać sprawiedliwy sąd o dziele Teilharda. Tak uczciwi i rozsądni myśliciele jak Gilson czynią to bardzo niechętnie. Zresztą Gilson bardzo wyraźnie mówi, że dotychczas zupełnie celowo nie zabierał głosu w sprawie Teilharda, choć znał go osobiście, dyskutował z nim i zna jego dzieła. Poza wszystkimi innymi czynnikami zasadniczym powodem trudności w osądzaniu dzieła Teilharda jest brak wewnętrznej spoistości. Gilson z tej racji odmawia mu nawet miana doktryny. [18]

Podobnie jak Blondel — Teilhard zerwał zupełnie z tradycyjną myślą chrześcijańską. W wyniku miał do dyspozycji: własne życie religijne, oparte niewątpliwie o autentyczne doświadczenie chrześcijańskie, i teorie naukowe, zwłaszcza teorię ewolucji (o charakterze wysoce hipotetycznym, bo daleko ekstrapolowaną). Poza tym posiadał wielkie umiłowanie materii dopatrując się w niej śladów Stwórcy. Trudno jednak określić charakter dzieł Teilharda (filozofia, teologia, nauka) i ich metodę. Nie jest to ani metoda ściśle filozoficzna, ani teologiczna ani nawet — mimo innych pozorów — naukowa. „W porównaniu z jego dziełami — zauważa Gilson — nawet pisma Bergsona wydają się ściśle naukowe". [19]

Połączenie wymienionych dziedzin poznania i metoda paranaukowa dała — jak określa Gilson — „gnozę chrześcijańską i jak wszystkie gnozy od Marcjana do naszych dni jest *'theology-fiction'* "[20].

---

17 Teilhard de Chardin pozostawał także do pewnego stopnia pod wpływem myśli Blondela.

18 Dlatego Gilson mówi nie o doktrynie ale o „przypadku" — *„Les cas"* Teilharda de Chardin.

19 *Trois leçons...*, s. 723.

20 Tamże, s. 716.

Nie odmawia jej Gilson ani prawa bytu, ani nie uważa jej za niebezpieczną czy szkodliwą. Filozofię i teologię — jak pokazuje historia myśli ludzkiej — można uprawiać na różne sposoby. Teilhard reprezentuje jeden z nich. Gilson wyraża jednak wątpliwość, czy to pomieszanie języka nauki, filozofii i teologii, jakie zawiera wizja Teilharda, prowadzi rzeczywiście do pełniejszego i głębszego odkrycia oraz ukazania prawdy religijnej. Sięga to samej koncepcji teologii.

Nowość teologii Teilharda polega — jak on sam określa — na zmianie jej perspektyw. O ile zadaniem teologii pierwszych wieków chrześcijaństwa było ustalenie i sprecyzowanie stosunku Chrystusa do Trójcy św., to zadanie nowej teologii upatruje Teilhard w ujęciu relacji między Chrystusem a światem. Rewolucją pierwszych wieków było rozpoznanie w Chrystusie Logosa filozofów pogańskich. Analogiczna rewolucja naszej współczesności — zdaniem Teilharda — polegałaby na utożsamieniu Ewolucji z Chrystusem (nie Chrystusa z Ewolucją).

Istnieją poważne konsekwencje (co do natury teologii) takiego przemieszczenia perspektyw. Przede wszystkim następuje utożsamienie poznania naukowego i wierzenia religijnego, skoro przedmiot wiary jest przedmiotem nauki. To wzajemne przyporządkowanie nauki wierze i wiary nauce pociąga za sobą drugą konsekwencję: ambiwalencję pojęcia Chrystusa. U Teilharda następuje ostatecznie identyfikacja kosmogenezy z Chrystogenezą. „Otrzymujemy w ten sposób — pisze Gilson — neologosa filozofii współczesnej, który już nie jest w pierwszym rzędzie odkupicielem Adama, ale 'zasadą rewolucyjną' zmieniającego się wszechświata. Pozostaje Chrystus tylko nie bardzo wiadomo, kim on jest — czy to Chrystus nauki czy Ewangelii." Nowej funkcji Chrystusa nie brakuje ani wielkości ani szlachetności, ale jest ona inna niż funkcja Chrystusa, jaką Mu przypisywała starożytność chrześcijańska, tak bliska — nie zapominajmy — treści Objawienia. „Czujemy się — dodaje Gilson — trochę jak przed pustym grobem. Zabrano nam Chrystusa i nie wiadomo, gdzie go położono". [21]

Teilhard stawia nas wobec konieczności wyboru między wiarą w historycznego Chrystusa Ewangelii i wiarą w Chrystusa kosmicznego, w którego nie wierzy chyba żaden uczony. Toteż nieuzasadniona wydaje się Gilsonowi nadzieja wiązana z wizją Teilharda, że przyczyni się ona do zmniejszenia procesu dechrystianizacji świata współczesnego, zafascynowanego nauką. Zbyt wiele w niej paranauki, a zbyt mało prawdziwej mądrości chrześcijańskiej.

21 Tamże, s. 733.

Ostateczny sąd Gilsona jest jednak pełen życzliwości. Wyraża nawet podziw dla Teilharda, że zdołał tak zafascynować współczesnych zogniskowaniem chrześcijańskiej wizji świata wokół problemu ewolucji. Nieprecyzyjność języka do pewnego stopnia wyrównuje żar jego wiary i osobiste doświadczenie religijne. Toteż Gilson spokojnie konstatuje: „nie widzę w niej niebezpieczeństwa". Może dla osób nieobeznanych z tradycją chrześcijańską będzie rzeczywiście schronieniem czy źródłem wiary? Dlaczego więc nie miałoby się na to pozwolić, przecież lepiej utrzymać wiarę w Chrystusa małowartościowymi racjami niż ją w ogóle stracić. Gilson przytacza tu zdanie Claudela: „kiedy nie można iść do Boga w postawie stojącej — idzie się na kolanach, a kiedy nie można iść i na kolanach — czołga się na brzuchu" [22].



W porównaniu z wszechstronną, powiązaną ze słowem Bożym i tradycją a równocześnie z własną współczesnością, teologią Tomasza z Akwinu — przykładowo pokazany w najogólniejszych zarysach blondelizm i teilhardyzm okazują się wizjami ogromnie partykularnymi. Ich twórcy byli jak gdyby zdani na własne siły, ponieważ przybrali taką postawę poznawczą, która z miejsca odcięła ich od doświadczenia wieków.

W tym właśnie liczeniu na własne siły upatruje Gilson — jedno z głównych niebezpieczeństw czy nieprawidłowości we współczesnej myśli, a zwłaszcza we współczesnej myśli chrześcijańskiej. Wynika to może nie tyle z zarozumiałości współczesnych myślicieli, co z ich nieznajomości historii myśli ludzkiej oraz braku dostatecznego doświadczenia, że istnieją dziedziny (do których właśnie należą filozofia, a przede wszystkim teologia katolicka), w których nie może być prawdziwego postępu bez zapoznania się z nauką poprzedników. Nie ma to jednak nic wspólnego z konserwatyzmem. W trzynastym wieku chyba nikt Tomasza z Akwinu nie posądzał o konserwatyzm — przeciwnie, raczej o nowatorstwo. Doktryna chrześcijańska nie jest czymś statycznym, jest nie tylko zachowawcza, ona żyje i jest twórcza, ale istnieje tutaj specjalny rodzaj powiązań i ciągłości; dlatego, że żyje, musi wzrastać jak organizm (inaczej jest w naukach szczegółowych, zwłaszcza technicznych — toteż tam w inny sposób dokonuje się rozwój i postęp).

Niektórym się wydaje, że filozofii i teologii nie trzeba się uczyć. Po prostu wystarczy umiejętność myślenia. „Żyjemy w okresie — pisze Gilson — kiedy panuje zasada 'myślę, że...'. To na pewno

[22] Tamże, s. 736.

jest ważna zasada, ale równie ważne jest nie tylko to, co się myśli, ale i to, co się wie..." [23]

Toteż „trzeba uczyć się filozofii jak uczy się fizyki czy matematyki, aby być odkrywcą. Trzeba zanurzyć się w tradycji, aby pozwolić jej żyć i wzrastać w nowym świetle. Mistrzowie średniowieczni, ci pogardzani dziś scholastycy, nie mogli wiedzieć więcej niż się wiedziało w ich czasach, ale ich metodę podziwiał jeszcze Kant. Nie pozwalali sobie na używanie terminów, których poprzednio dokładnie nie określili. Zresztą ich uczniowie nie pozwoliliby im na to. Gdzież jest dzisiaj ta prężność myśli? Jaki upadek uderza, kiedy z rygoru starych mistrzów wpada się w galaretowatą prozę naszych współczesnych" [23].

„Obrona" postawy poznawczej reprezentowanej przez Tomasza z Akwinu nasuwa się konsekwentnie sama. Jego sposób uprawiania teologii zdaje się leżeć w samym sercu postulatów soborowego i posoborowego *aggiornamento*. Pozornie raczej koliduje z przemyślaną postawą dzisiejszego człowieka. W rzeczywistości nie zgadza się tylko z panującą obecnie modą. Czyż więc zamiast odwrotu od Tomasza i tomizmu nie trzeba by wysunąć postulatu powrotu do równie uniwersalnego, szerokiego, twórczego, nowoczesnego (na miarę naszych czasów) i odważnego ujęcia i uprawiania teologii i filozofii? Nie równa się to jednak postulatowi ograniczania tych dyscyplin do osiągnięć Tomasza, co rzeczywiście byłoby konserwatyzmem i przed czym należałoby się bronić.

**S. Zofia Józefa Zdybicka**

---

23 *Les Tribulations de Sophie*, s. 98—99.

# ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

## AINSI VA LE MONDE

### HISZPANIA

Sklerotyczny już faszyzm hiszpański pęka w szwach ale broni się zaciekle. Każdy kolejny zryw strajków i demonstracji przynosi falę represji i aresztowań. Tymczasem za kulisami toczą się ciemne gry polityków, łasych na „sukcesję po generale Franco" (jak się tam całkim jawnie już mówi). Najbliższa przyszłość nie jest więc przejrzysta: nie wiadomo kto w końcu i jak zdyskontuje narastający przemożnie ruch wolnościowy.

Sam ów ruch jednak, w swym moralnym obliczu, w każdym razie jest jednoznaczny: stanowi ogólnonarodowy już dzisiaj front humanistycznego oburzenia i woli walki o podstawowe zasady sprawiedliwości i demokracji. Ten front jest też coraz bardziej zwarty. Można powiedzieć, że cała nieprzebierająca w środkach frankistowska defensywa pracuje na jego rzecz, bo każdy kolejny akt bezprawia pogłębia w nim poczucie solidarności wokół paru ideałów elementarnych, cementuje więź w poprzek podziałów grupowych czy wyznaniowych.

Jakąż jednak przyszłość, spytać trzeba, mają w realnej hiszpańskiej polityce, czyli w pałacowej w gruncie rzeczy „wojnie o sukcesję" — akty moralnego oburzenia? Ideały elementarne jak wiadomo konkretnych programów nie dają, a co więcej mogą być uzurpowane przez programy najróżniejsze... Trudno istotnie łudzić się, że jakiś rząd bliskiej przyszłości zrealizuje w stu procentach szczytne hasła walczącej Hiszpanii, choć każdy — z falangistami włącznie — będzie już musiał wpisać je, częściowo przynajmniej, na swe sztandary. Lecz zarazem — i to już jest faktem całkiem „realnej polityki" — każdy przyszły rząd hiszpański wejdzie w sytuację inną niż była, i będzie wiedział o tym. Wejdzie w sytuację, której współczynnikiem będzie obecność oporu przeciw przemocy, i to nie oporu rozproszonego w szeptach wyizolowanych grupek, czy w duszach jednostek, lecz świadomego swych szerokich więzi społecznych. Ktokolwiek wygra sukcesję hiszpańską jutro, i zechce ją utrzymać, będzie więc chcąc czy nie chcąc musiał uwzględniać we wszystkich swych zamysłach istnienie politycznej siły, pośredniej lecz bardzo realnej, której przez długi czas w Hiszpanii prawie nie

było, i którą stanowi aktualny lub nawet potencjalny tylko opór społeczny. W tym też sensie twierdzić można, że front lewic hiszpańskich jakieś zwycięstwo już odniósł, chociaż w najbliższej politycznej fazie może to być zwycięstwo niewidzialne: polegające na tym tylko, czego bezpośredni sukcesorzy Franca już nie zrobią, choć może zrobić by chcieli...

I na tym także — przechodząc do spraw katolickich — czego nie zrobi już hiszpański Kościół. Nie zrobi nawet jeśli — co jest prawdopodobne — jego Hierarchia jeszcze długo będzie daleka od sympatyzowania z rozmaitymi radykałami, zarówno z kół niewierzących, jak z tych, które stanowią dziś burzliwy i coraz szerszy margines hiszpańskiego katolicyzmu. Właśnie temu marginesowi warto przyjrzeć się bliżej. Skąd się wziął? Co nim powoduje? Jak działa?

Wszystko zaczęło się, jak się zdaje, od problemów bezpiecznie abstrakcyjnych i posunięć w najlepszym integrystycznym stylu. Teologie odnowy, jeszcze przed Soborem, sugerowały dobitnie konieczność wierności źródłom, Ewangelii, a nie była to propozycja tak niewinna jak się zdawało, gdy się zważy moralne i zwyczajnie już zewnętrzne oblicze hiszpańskich następców apostołów. Myśl chrześcijańska ostatnich lat, głównie etycznie i społecznie nastawiona, wykładała już bez ogródek „księstwa i moce", po których stronie być nie wolno, jako terror panujących potęg: złota, władzy, krzywdzących barier społecznych, bezprawnie sakralizowanego *status quo*. Również ta lekcja niewinna być nie mogła: ideał chrześcijanina, w jej kontekście, bliższy się stawał buntownika Camusa, czy zgoła rewolucjonisty, niż potulnego syna „katolickiej Hiszpanii" frankistowskiej. Przywileje kościelne, polegające na prawie i nawet obowiązku powszechnego i dość na ogół gruntownego kształcenia religijnego Hiszpanów, zaczynały w ten sposób wydawać owoce niepokojące. Było trudno (choć się starano) zamknąć dopływ nowej myśli do niezliczonych seminariów, uczelni i instytutów katolickich. Nie dało się (choć próbowano i tego) odwieść wyrobionej teologicznie inteligencji od śledzenia i chwytania w lot istoty nowych trendów. Wyższy stopień wiedzy i kultury, w jakiejkolwiek dziedzinie by się pojawił, musi rodzić krytycyzm, i władze kościelne, które — jak każde inne — muszą dzisiaj mieć coraz liczniejsze kadry oświecone, nie mogły tej prawidłowości (czy też niedogodności?) uniknąć.

Niebezpiecznym nowym teologiom sprzyjał nacisk całkiem już konkretnych sytuacji. Również te sytuacje zresztą stworzyła Hierarchia hiszpańska, korzystając ze swych specjalnych przywilejów. W roku 1946 mianowicie powstało „Bractwo Robotnicze Akcji Katolickiej" (HOAC), coś w rodzaju substytutu wyznaniowego związków zawodowych (których w Hiszpanii oficjalnie nie ma). Sama Akcja Katolicka i jej specjalistyczne organizacje były w tym czasie jeszcze wszędzie pojmowane jako „posłuszne ramię Episkopatu", co w warunkach hiszpańskich

znaczyć miało, rzecz prosta, także „ramię Caudilla". Rezultaty okazały się jednak całkiem inne. Już w pierwszym dziesięcioleciu swego istnienia HOAC wychowała grupę działaczy katolickich całkiem nowego typu, o niezwykle wyostrzonym poczuciu krzywdy społecznej i solidarności z pokrzywdzonymi. Ich stopień zorientowania w politycznych przyczynach zła był również znacznie wyższy niż dawka pożądana dla „posłusznego ramienia". Same władze kościelne zresztą, chcąc działać sprawnie w środowisku robotniczym, musiały nakłaniać swoje kadry do studiów w zakresie nauk społecznych i ekonomii, co już samo w sobie nigdy dla *status quo* bezpieczne nie jest, cóż dopiero gdy się łączy z doświadczeniem praktycznym.

W ten więc sposób dziesięciolecie drugie, a więc już lata soborowej i posoborowej rewolucji, znalazły w HOAC szczególnie podatny grunt i zarazem podbudowały jej dążenia i postawy autorytetem Soboru i światowych elit chrześcijańskich. Niepodobna już było zatrzymać w biegu rozpędzonego koła opozycji, zrodzonej w samym łonie integryzmu, i uzbrojonej niejako przez sam integryzm — przeciw integryzmowi.

W latach ostatnich, znacznie poszerzone środowiska HOAC przestały być rodzajem praworządnych chrześcijańskich „korporacji", jak początkowo, i grupują się głównie w tajnych już związkach zawodowych. Związki te, jakkolwiek tworzone przez katolików, więc w genezie wyznaniowe, przyciągać zaczynają coraz więcej także ludzi niewierzących. W swych społecznych i politycznych ocenach bazują na analizie marksistowskiej i akceptują także marksistowską doktrynę rewolucji, w przeświadczeniu, że tolerowanie obecnej sytuacji w Hiszpanii byłoby większym grzechem przeciw solidarności i godności ludzkiej niż nawet rozlew krwi. Z komunistami łączy HOAC wiele wspólnych akcji jak strajki, demonstracje itp. i przede wszystkim współpraca w tajnych „Komisjach Robotniczych", które odgrywają w ruchu hiszpańskim czołową rolę jako ośrodki planowania i koordynacji całej akcji krajowej. Stosunki wzajemne nie zawsze są jednak całkiem bezkonfliktowe. Co ciekawsze, nie dlatego iżby partia komunistyczna wydawała się Bractwom Robotniczym nazbyt... „komunistyczna" właśnie. Przeciwnie, nierzadki jest wśród nich pogląd, że zdradza ona „niepożądaną skłonność do rewizjonizmu i do zatracania charakteru prawdziwie rewolucyjnego". Trudno orzec, czy krytycyzm ten przypisać trzeba „dziecięcej chorobie lewicowości" po katolickiej stronie, czy starczej raczej katolickiej tendencji do dogmatyzowania, czy też jakimś wiatrom aż z Azji... W każdym razie, te ideologiczne nieporozumienia nie muszą być zbyt groźne, skoro — jak to podkreślają nieraz sami hiszpańscy komuniści — jedność działania w konkretnych akcjach stale się zacieśnia i „front lewicy nazwać dziś można i trzeba jednym frontem".

We froncie tym działają już dzisiaj także inne, mniej radykalne koła

lewicy katolickiej. Wywodzą się one, jak HOAC, z kościelnych organizacji i instytucji, a więc z JOC, z tak zwanych Vanguardias Obreras, z JEC (młodzież studencka), z JARC (młodzież chłopska), oraz — rzecz prosta — ze środowisk intelektualistów, pisarzy i artystów z katolickich uczelni. Wzrasta także udział stały lub częściej dorywczy młodych księży w szeregach walczącej Hiszpanii, a jej sympatyzującymi pomocnikami okazują się nierzadko nawet proboszczowie w średnim już wieku. (Ci ostatni udostępniają nieraz sale parafialne na zebrania „Komisji Robotniczych", chociaż grozi to ze strony Hierarchii kościelnej sankcjami bardzo surowymi, z suspendowaniem włącznie).

Wśród biskupów hiszpańskich są już dzisiaj tacy, którzy, z ostrożna lecz konsekwentnie, zaczynają się opowiadać po stronie opozycji. Jeszcze więcej książąt Kościoła zdaje się unikać tylko sytuacji, które musiałyby ich postawić w otwartym konflikcie z książętami Caudilla. Póki to jeszcze nie grozi, są skłonni przymykać oczy na poczynania swych lewic, nie popierając ich rzecz prosta, ale też nie potępiając. W sumie jednak katolickie środowiska zaangażowane bezpośrednio w ruch rewolucyjny, lub nawet tylko w szerszy i mniej jednoznaczny ideologicznie front protestu i oporu, czują się w Kościele wyobcowane, nawet prześladowane, i mają do tego wiele powodów. Mówi się, że już od dwu lat trwa faktyczny „rozwód" między Akcją Katolicką a Hierarchią, i że ciągłe czystki w laickich organizacjach nie mogą już poprawić tego stanu rzeczy. W środowiskach intelektualistów mnożą się wypadki dramatycznych konfliktów moralnych, prowadzących nieraz do zerwania z Kościołem. Wśród działaczy robotniczych częstsza bywa reakcja w postaci dezorientacji i apatii, co z kolei niepokoi ich aktywnych społecznie przywódców i skłania do zaostrzania stanowisk antykościelnych. We wszystkich prawie organizacjach Akcji Katolickiej sytuacja staje się wskutek tego wszystkiego tak napięta, że nie jest wykluczony formalny już rozłam, czy jak sądzą niektórzy, nawet schizma. „Dwa Kościoły", obecne dzisiaj w całym katolicyzmie, w sensie głębokich różnic postaw i poglądów, stanęłyby w takim wypadku w jawnym już konflikcie, zamiast, jak to się wszędzie postuluje, „schodzić się zwolna z powrotem".

W jakimś stopniu jednak „drugi Kościół" już dziś jest w „pierwszym Kościele". Stanowi niewymijalny element jego doświadczenia, współczynnik wszystkich jego rachub. Dzięki niemu między innymi „Kościół pierwszy" widzieć już musi jasno moralne i czysto praktyczne konsekwencje każdej pełnej identyfikacji z potęgami, które buntownicze nowe teologie nazywają: „księstwa i moce". Ta lekcja nie może być bez wpływu na całkiem konkretne decyzje. Tym bardziej, że jest powtarzana wciąż, w najrozmaitszych wersjach, przez wieści z innych kontynentów.

## UNIA AFRYKI POŁUDNIOWEJ

Rejestr ludności Republiki Południowo-Afrykańskiej zawiera nazwiska obywateli, które Dyrektor Cenzury lub jego następca klasyfikuje do kategorii osób białych, Afrykańczyków, lub metysów.

Osobą białą jest: a) osoba, której wygląd zewnętrzny jest w sposób oczywisty wyglądem osoby białej, i która nie jest powszechnie uważana za osobę mieszanej krwi, b) osoba uważana powszechnie za osobę białą, i której wygląd zewnętrzny nie jest w sposób oczywisty wyglądem nie-białej osoby. Pod punkt b) nie podpadają osoby, które przyznają się dobrowolnie do pochodzenia afrykańskiego lub mieszanego, chyba że zostałoby udowodnione, iż to ich twierdzenie jest nieprawdziwe.

Afrykańczykiem jest osoba, która jest faktycznie członkiem którejś z ras tubylczych czy któregoś szczepu afrykańskiego, lub która jest powszechnie za takiego uważana.

Metysem jest osoba, która nie jest ani osobą białą, ani osobą afrykańską.

(*Ustawa o Spisie Ludności* Nr 30 z r. 1960, uzupełniona *Ustawą* Nr 61 z r. 1962, rozdz. 1.)

*Suchy język prawa przewyższa nieraz wszelkie opisy i komentarze. Oto więc przykładowo jeszcze kilka ustaw i przepisów południowo-afrykańskich.*

O ZAMIESZKANIU:

Afrykańczyk, który by opuścił miasto gdzie się urodził i mieszkał przez 50 lat, na okres ponad dwu tygodni, traci prawo powrotu na dłużej niż 72 godziny.

*

Afrykańczyk, mieszkający przez 50 lat w mieście, w którym się urodził, w razie ukarania grzywną o wysokości ponad 50 funtów, traci prawo do przebywania w nim dłużej niż 72 godziny.

*

Dorosłe dzieci, żona i członkowie najbliższej rodziny Afrykańczyka, mieszkającego i pracującego w jakimś mieście, nie mają prawa u niego przebywać dłużej niż 72 godziny.

*

Afrykańczyk, mieszkający i pracujący bez przerwy w jakimś mieście w okresie do 50 lat, może być w każdej chwili deportowany, bez zapewnienia mieszkania i pracy.

(*Ustawa o Tubylcach* Nr 25 z r. 1945)

Afrykańczyk mieszkający i pracujący bez przerwy w jakimś mieście ponad pięćdziesiąt lat może być deportowany, jeśli Minister Administracji i Rozwoju Ludności Bantu uzna, że liczba Afrykańczyków jest za duża w stosunku do rynku pracy.

(*Ustawa o Ludności Bantu* Nr 76, z r. 1963, rozdz. 77)

O WŁASNOŚCI I PRACY:

Żaden Afrykańczyk nie ma prawa do kupna nieruchomości nawet na terenach stanowiących przeznaczone dlań rezerwaty.

(*Ustawa o Tubylcach* Nr 27 z r. 1912)

*

Żaden Afrykańczyk nie ma prawa odmówienia podjęcia pracy, proponowanej mu przez Biuro Pośrednictwa. Próba uchylenia się podlega karze 30 dolarów lub 2 miesięcy aresztu.

(*Ustawa o Organizacji Pracy Tubylców* Nr 15 z r. 1911, zmodyfikowana w r. 1967)

*

Żaden Afrykańczyk nie ma prawa, bez specjalnego zezwolenia Urzędu Organizacji Pracy Tubylców, wykonywania na terenie miast czynności, wymagających pewnych kwalifikacji (jak np. pracy ślusarza, stolarza czy elektrotechnika). Osoba biała, która by przyjmowała takie usługi, podlega karze grzywny trzystu dolarów lub roku więzienia lub obu tym karom łącznie.

(*Kodeks Karny*, z r. 1953, rozdz. 8, podrozdział 1)

O APARTHEID:

Wypicie przez białą osobę szklanki herbaty z Afrykańczykiem w jakimkolwiek lokalu publicznym na terenie Unii Południowo-Afrykańskiej wymaga specjalnego zezwolenia.

(Obwieszczenie Nr 333 z dnia 1. 11. 1953, w powołaniu na *Ustawę o Strefach Zarezerwowanych*, rozdz. 1)

*

Afrykańczyk, który by usiadł w parku publicznym na ławce dla osób białych, protestując tym samym przeciw obowiązującym ustawom państwowym, podlega karze 900 dolarów, albo trzech lat więzienia, albo chłosty, albo dwu spośród tych kar naraz.

(*Kodeks Karny*, z r. 1953, rozdz. 8, podrozdział 2)

Człowiek stanu wolnego, który z wyglądu zewnętrznego jest w sposób oczywisty osobą białą, lub jest powszechnie za osobę białą uważany, i który usiłowałby nawiązać stosunek cielesny z kobietą, nie będącą białą w sposób oczywisty z wyglądu zewnętrznego, lub nie będącą powszechnie za białą uważaną, winien jest wykroczenia karalnego więzieniem i przymusowymi robotami na okres lat siedmiu. Kara może być uchylona w razie udowodnienia w sposób dla sądu wystarczający, że w chwili popełniania wykroczenia istniało uzasadnione domniemanie, że odnośna kobieta była w sposób oczywisty, bądź z wyglądu zewnętrznego, bądź w powszechnej opinii, białą osobą.

(*Ustawa o Niemoralności* Nr 23 z r. 1957, rozdziały 16 i 22)

Z PRAW CHRONIĄCYCH POWYŻSZE PRAWA:

Każdy mówca, który by, wprost lub w sposób aluzyjny, nawoływał Afrykańczyków lub inne nie-białe osoby do podchodzenia na poczcie do okienka dla białych i protestowania w ten sposób przeciw obowiązującym ustawom, podlega karze 1500 dolarów, albo 5 lat więzienia, albo chłoście, albo dwu spośród tych kar naraz.

(*Kodeks Karny*, z r. 1953, rozdz. 8, podrozdział 2)

*

Jeśli Minister Sprawiedliwości sądzi o jakiejś osobie, że mogłaby ona zabrać głos na zgromadzeniu, protestującemu przeciw *apartheid*, może zakazać tej osobie, na dowolnie przez siebie oznaczony okres czasu, opuszczania mieszkania i komunikowania się z kimkolwiek.

(Poprawka do *Konstytucji* Nr 76 z r. 1962, rozdz. 8)

*

Każdy kto, zdaniem Ministra Sprawiedliwości, byłby w stanie dostarczyć jakichś informacji o akcjach wywrotowych, może być zatrzymany w areszcie na okres 90 dni, po upływie których decyzja o zatrzymaniu może być każdorazowo przez Ministra ponowiona. Żaden sąd i w żadnych okolicznościach nie jest władny zawyrokować zwolnienia takiej osoby.

(Poprawka do *Konstytucji* Nr 37 z r. 1963, rozdz. 17) [1]

Żądza władzy, posiadania, i walka każdym kosztem przeciw ich rosnącemu zagrożeniu, bezwzględny wyzysk ekonomiczny, klasyczne metody policyjnego terroru, wszystkie te współczynniki południowo-

---

[1] wg „Temps Modernes", VIII/1965, opracowanie Leslie & Neville Rubin.

-afrykańskiej sytuacji są tak jasne, że nie wymagają komentarzy, ani nawet specjalnych oskarżeń: cały obraz mówi sam za siebie i sam z siebie budzi na całym świecie wstręt i zgrozę.

Ciekawe jest natomiast pytanie, jak do tego dojść mogło, a także jak to się dzieje, że społeczność „osób białych" (wszak nie mamy prawa sądzić, że złożona z samych łajdaków?) wciąż ten stan rzeczy popiera lub toleruje?

Najgroźniejsze, bo atrakcyjne nieraz dla wartościowych ludzi, a nie dla łajdaków tylko, są nie złe tylko dobre strony. Niedarmo ludowe przysłowie mówi, że bruk piekła składa się z samych tylko dobrych chęci. Właśnie im trzeba więc przyjrzeć się bliżej, aby nasze pytanie nieco rozświetlić.

Gdyby ktoś, spojrzawszy choćby tylko na powyższe „prawa", powiedział, że to wszystko razem jest „w sposób oczywisty" rasizmem i policyjnym terrorem, i to zarówno „z wyglądu zewnętrznego" jak i „w powszechnej opinii", ideowy zwolennik Verwoerda wytłumaczyłby mu pewnie, że to całkowita pomyłka. Po pierwsze, nie chodzi tu wcale o segregację jako taką, to bowiem jest rasizmem i jest odrażające, tylko chodzi o *apartheid*, której jedyną motywacją jest głębokie poszanowanie narodowej odrębności każdego bez wyjątku narodu, oraz logicznie z tym wiążące się pragnienie, aby każdy naród mógł się rozwijać po swojemu, nie przeszkadzając drugiemu. Co do terroru to jest on tylko nieuchronną jak na razie, choć z niechęcią stosowaną, formą wywiązywania się przez białego człowieka z jego zawartej w biblijnym objawieniu misji dźwigania zapóźnionych braci na wyższe szczeble rozwoju. Biały człowiek, z racji swej misji, wie oczywiście najdokładniej jak to zrobić ażeby „ludność Bantu mogła przekroczyć, jak po moście o jednym wielkim przęśle, przepaść, która dzieli epokę kamienną od epoki atomowej".

Ten „schemat ideowy" nie jest tylko karykaturą ani tylko cynizmem. Ma pokrycie „dobrych chęci", których piekielny gatunek nie dla każdego chyba mógł być widoczny od razu. Spójrzmy na niektóre szczegóły mniej może znane.

Nie każdy wie na przykład, że *apartheid*, jako całościowy program polityczny, jest dziełem kościelnej konferencji misyjnej. To prawda, że już w roku 1948, Malan, ze swą Partią Narodową (rządzącą po dziś dzień), wygrał wybory, posługując się właśnie hasłem „życia osobno", i że idea ta w różnych fragmentarycznych ujęciach pojawiała się jeszcze w XIX wieku, i to u liberałów. (Nieraz z przesłanek całkiem filantropijnych, jak na przykład w celu zastrzeżenia dla tubylców pewnej ilości gruntów, zagarnianych masowo przez „białe osoby".) To prawda. Ale pełny, logiczny, konsekwentny plan *apartheidu* jako oficjalnej polityki państwowej zarysował się w roku 1950 na kongresie Kościołów boerskich, obradujących nad odnową misyjną. Co więcej, podstawy

ideowe tego planu były najzupełniej w stylu współczesnym, żeby nie powiedzieć „soborowym". Chodziło po prostu o konsekwentną aż do końca realizację zasady, powszechnie dziś w chrześcijaństwie przyjętej, że na obszarach misji tworzyć trzeba kościoły naprawdę „tubylcze" i autentycznie wcielone w specyficzny *ethos* i kulturę narodów młodych. Jakże zaś południowo-afrykańska ludność Bantu miała wieść własne, „tubylcze" życie, rozwijać „specyficzny *ethos*" i wcielać w niego „autentycznie lokalny" Kościół, skoro była rozproszona po całym kraju, grożąc przez to w dodatku naruszaniem *ethosu* „osób białych"? Nie z rasizmu bynajmniej, lecz z szacunku dla różnic narodowych i z troski o prawidłową ewolucję bantuizmu, należało temu czym prędzej zapobiec, tworząc osobne „Bantustany", gdzie ludność Bantu wieść by mogła specyficzne i zgodne z jej *ethosem* życie, zamiast w sposób niekontrolowany penetrować tereny „osób białych".

Program ten wydawał się z wielu względów niewykonalny nawet Malanowi, sympatyzującemu skądinąd z „ogólnymi celami" Kościołów boerskich. Został on jednak w końcu w swym głównym zarysie przyjęty jako oficjalny plan państwowy w r. 1954, na wniosek tak zwanej komisji Tomlinsona.

Skutki znamy. Spytajmy jednak czemu plan ten okazał się w praktyce tak zły? Czemu dobra przecie w pewnych aspektach chęć musiała prowadzić aż na bruk piekielny, jakim jest dzisiaj Afryka Południowa? Gdzie był błąd?

Teolog holenderski Hoekendijk, który rozpatruje ideę i praktykę *apartheidu* z chłodnym spokojem socjologa pisze: „Koncepcja rasy, w każdym jej społecznym ujęciu, jest mitem. Kto raz tylko, choćby w najlepszej intencji, weźmie ten mit na serio, już jest w pułapce, z której się bardzo trudno wyplątać. Moim zdaniem, trudności między rasami można przezwyciężać w sposób skuteczny tylko pod warunkiem, że będzie się całkowicie ignorowało ich rasowy aspekt".

Ten sam autor pisze w innym miejscu: „Jak wiadomo, oświadczenie Komisji Ekspertów UNESCO, z roku 1950, stwierdza, że między rasami ludzkimi nie ma żadnych różnic w inteligencji i temperamencie, których nie tłumaczyłyby różnice środowiska kulturowego. To jednakże zwykle nic nie zmienia: kto raz uwierzył w mitologię, nigdy nie zwraca uwagi na fakty. Tym bardziej, że w mitologię nie wierzy się bez powodu... Oficjalna definicja *apartheidu* w Afryce Południowej brzmi: 'jest to jedyny możliwy sposób, aby każda grupa ludności mogła żyć według własnej natury i własnego geniuszu'. W przykładzie na realistyczne kategorie znaczy to, że stanowi najlepszy sposób na to, by móc sprowadzać wszystkie sprzeczności i konflikty społeczne, których z różnych przyczyn analizować się nie chce, do tarć rasowych" [2].

---

[2] J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, London 1967, SCM Press.

Nie trwa się w wierze w mitologię bez powodu, lecz dlatego, że tak bywa wygodniej żyć i interpretować życie. Dlatego właśnie, wziąwszy ją raz na serio, nawet z najbardziej humanistycznych przesłanek, tak się już trudno wyplątać.

Tym bardziej, gdy — jak w Południowej Afryce — mitowi ras towarzyszy mit zbawiania. Misję kierowniczą rasy białej wywodzi się w swoiście fundamentalistycznych Kościołach boerskich prosto z Biblii. Ten religijny podtekst polityki nie jest bez znaczenia. Sama tylko, powszechna w koloniach, pycha człowieka „wyżej cywilizowanego" nie wystarczyłaby chyba dla umotywowania i uczynienia tylu ludziom wiarygodną niesłychanej w swej arogancji idei, że tylko i wyłącznie „osoby białe" zdolne są poprawnie pokierować „naturalnym" rozwojem „specyficznego geniuszu" Bantu, i to w skonstruowanych odgórnie na ten cel Bantustanach. (Ludność Bantu nie wywodzi się z obecnych terytoriów Unii Afryki Południowej, tylko przywędrowała na nie już po Boerach, tak że Bantustany nie byłyby nawet jej prawdziwą pra-ojczyzną.) Trudno także, bez jakiegoś mitu zbawiania, graniczącego z *hybris*, wytłumaczyć sobie fakt popierania czy w każdym razie tolerowania przez tysiące ludzi (którzy, jak zakładamy wciąż, nie są wcale wszyscy łajdakami), szaleńczej arbitralności polityki *apartheidu*. W imię tonących w mglistej przyszłości Bantustanów (obecnie stanowią one kilka słabo zagospodarowanych rezerwatów), polityka ta nie tylko zaleca już teraz najradykalniejszą na świecie segregację, lecz sprowadziła w praktyce 13 milionów ludzi do prawnego statusu permanentnych „dipisów" czy imigrantów, podlegających stałej, najściślejszej kontroli policyjnej.

Mitologie pozwalają wpadać w „dobre strony zła jak w pułapkę" i dlatego bruk piekieł tak często tworzą dobre chęci dobrych ludzi. Ale przy mitologiach nie obstaje się bez powodów, choćby się tych powodów nie widziało, czy nie chciało zobaczyć. Zwykły opis społeczno-ekonomicznej sytuacji w Afryce Południowej świadczy najlepiej o tym, na jakie mianowicie „sprzeczności i konflikty" — by wrócić do Hoekendijka — *apartheid* jest „najlepszym sposobem".

Najpierw sprzeczności najbardziej czytelne: Unia Południowo-Afrykańska liczy około 13 milionów Afrykańczyków, około 2,5 miliona innych „osób nie-białych" i 3,5 miliona „osób białych". Pomysł Bantustanu polega więc na zepchnięciu olbrzymiej i groźnej masy ludności Bantu (62% obywateli) na terytoria najbiedniejsze, stanowiące 13% powierzchni kraju, i na zamknięciu jej tam i zorganizowaniu tak, by jak najdłużej pozostawała na jak najniższym poziomie kultury. W ten sposób na pozostałym obszarze (87% powierzchni kraju) „osoby białe", czyli 1/5 obywateli, mogłyby bezpiecznie rozwijać swój „specyficzny geniusz". Zaiste, sposób taki, „sposób *apartheidu*" jest sposobem najlep-

szym, nie tylko do interpretowania ale także do radykalnego rozwiązania „sprzeczności i konfliktów”.

Mit rasowy i wzniosła misja zbawiania, motywujące *apartheid*, maskują także i „załatwiają” zarazem takie oto drobiazgi: stopa życiowa „białych osób” w Unii Afryki Południowej jest najwyższa na całym świecie. Także zresztą płace Afrykańczyków, którym udaje się dostać jakąś pracę w miastach, są stosunkowo wysokie, o czym świadczy stała imigracja kolorowych robotników z innych krajów, mimo drakońskich praw dyskryminacyjnych. Ale standard życia ludności Bantu jako całości jest tragiczny: całkowity brak wszelkiej stabilizacji, permanentne rozłąki rodzin, nędza mas stłoczonych poza miastami, narzucana bezwzględnie „bariera wykształcenia”, wszystko to składa się na sytuację w swej całości rozpaczliwą. Wystarczy wspomnieć tylko, że w rodzinach Bantu śmiertelność niemowląt waha się od 200 do 400 na 1000 narodzeń (podczas gdy już w Nigerii czy Ghanie wynosi 70—90). Według oficjalnej propagandy, ma to płynąć z degeneracji moralnej Afrykańczyków, która skłania ich do niechlujstwa i nadmiernej liczby nieślubnych dzieci. „Najlepszy sposób” na całą tę sytuację to oczywiście „życie osobne” i odgrodzone kordonami policji, oraz reedukacja w Bantustanach.

Reedukacja już teraz zresztą jest wprowadzana w czyn, i polega na tym, aby szkoła i wszelka w ogóle oświata dostępna dla Afrykańczyków w niczym nie paczyła „specyficznego geniuszu” ignorancji i bierności. Jak to jasno formułuje dr Verwoerd: „Oświata tubylców musi podlegać kontroli, tak by harmonizowała z linią polityczną państwa. Nie należy budzić w umysłach młodych nadziei, których się nigdy nie spełni. Akcja oświatowa ma być zlokalizowana w rezerwatach i być zgodna z duchem społeczności Bantu. Trzeba rozproszyć u osób niebiałych fałszywe iluzje jakoby *apartheid* ustawała z chwilą gdy osiągną one akademicki poziom wykształcenia i jakoby takie ich wykształcenie miało zakończyć segregację w Afryce Południowej”.

Cały system szkolnictwa dla tubylców żadnych „fałszywych iluzji” nie pozostawia. W rezerwatach istnieją wyłącznie niemal szkoły podstawowe, nauczanie odbywa się w językach poszczególnych plemion, angielski i afrikaans wykłada się bardzo oszczędnie (łącznie 2 godziny tygodniowo). Większość szkół misyjnych, które — cokolwiek by im można zarzucić — wykształciły całą inteligencję, jaką ma dziś ludność Bantu, upaństwowiono, w celu zharmonizowania ich z „linią”, część zamknięto, te, które zachowały jakąś niezależność, są ściśle kontrolowane.

Sam wreszcie ustrój Bantustanów (który funkcjonuje już teraz, choć wciąż daleko do zagospodarowania i pełnego zasiedlenia ich terenów), ilustruje wymownie charakter troski o „specyficzny geniusz” nazbyt licznych „nie-białych osób”. Władza spoczywa w rękach arysto-

kracji plemiennej, przy czym wodzów mianuje i odwołuje rząd Unii, i rząd ten zatwierdza nawet wybranych przez wodzów doradców. Rząd Unii mianuje także większość posłów do parlamentów Bantustanów, opierając się i tu na tradycyjnych hierarchiach plemiennych. Minister Administracji i Rozwoju i pewna liczba upoważnionych przez niego osób ma prawo asystować przy każdym zebraniu władz Bantustanów i zabierać głos w dyskusji. Brać w nich udział może także każdy oficer policji, i każdy policjant upoważniony przez oficera.

Miejsce chrześcijaństwa w cały tym obrazie nie jest jednolite. Postawy Kościołów boerskich już znamy. Kościół anglikański jednak ma na swym koncie wiele pięknych i mocnych świadectw i protestów. Pamiętać przy tym trzeba, że sytuacja nie jest prosta: zarówno wśród anglikanów jak wśród katolików, ludzie najbardziej niezłomni to często cudzoziemcy, którzy przybywają tu z Europy dobrowolnie. Jako cudzoziemcy jednak mogą w każdej chwili być usunięci przez rząd Unii, co też nieraz już miewało miejsce. Ostatnio słynna była na przykład sprawa anglikańskiego biskupa Kimberley — Crowthera, który musiał Afrykę Południową opuścić. Ten sam los spotkał przedtem anglikańskiego biskupa Johannesburga, A. Reevesa.

Kościół katolicki, którego wyznawcy stanowią zaledwie 6% ludności, należy w swej całości do formacji bardzo jeszcze tradycyjnej, a nawet wręcz anty-intelektualnej. Nosi też naturalnie wiele cech gettowych, nieuchronnych w jego sytuacji. Mimo to episkopat tego Kościoła zdobył się jak wiadomo na wiele pięknych wystąpień oficjalnych, w których broniąc katolickiej nauki społecznej, podkreślał szczególnie silnie kwestie rasowe. Niektóre listy pasterskie były znane na całym świecie. Dość szeroki rozgłos zdobyły także postawy i wypowiedzi biskupa Hurleya.

Konkretniejszych świadectw jest jednak niewiele. Jak to stwierdzał w roku 1957 sam episkopat południowo-afrykański, „segregacja nie jest wprawdzie przez Kościół katolicki oficjalnie uznana, ale jest praktykowana faktycznie w prawie wszystkich parafiach, szkołach, seminariach czy klasztorach." Od tego czasu niewiele się pod tym względem zmieniło, i trudno to zmienić zapewne przy biernym i zasadniczo konserwatywnym nastawieniu większości „białych osób" wyznania katolickiego. Nie jest jasna przy tym postawa delegata apostolskiego Mc Goengha: nie zdaje się on sprzyjać jakiejś głębszej dyskusji czy reformie w Kościele, i są dowody, iż jego zdaniem Hierachia winna trzymać się z dala od wszelkich konkretniejszych akcji czy protestów. Znamienne dla całej sytuacji jest choćby to, że tylko Federacja Studentów Pax Romana zaprotestowała przeciw usunięciu biskupa Crowthera. Nawet zaś w łonie tej Federacji poglądy nie są jak słychać jednolite, choć większość to przeciwnicy *apartheidu*.

Segregacja i cały system polityczny Unii budzi więc naprawdę czyn-

ny sprzeciw tylko w dwu niewielkich i całkiem różnych katolickich środowiskach. Pierwsze z nich to Małe Siostry, idące już bezkompromisowo w ich ślady karmelitanki, oraz nieliczna, mistycznie nastawiona grupa Schoenstatt. Są to wszystko wspólnoty, które obaliły zdecydowanie wszelkie bariery rasowe i próbują dzielić jak najpełniej los Afrykańczyków w konkretnym życiu. Drugie bezkompromisowe środowisko to grupy radykalnych lewic świeckich. Chcą one działać środkami politycznymi, rewolucyjnymi, lecz rząd Unii coraz bardziej uszczupla ich szeregi, relegując cudzoziemców i skazując na banicję także obywateli południowo-afrykańskich, którzy włączają się w te akcje.

Mimo to obraz Kościoła katolickiego jako całości pozostaje taki, jaki był, i w zewnętrznym wyrazie i pod względem przeważającej mentalności. Przykładową tylko ilustracją może być to, że na przykład koszt remontu jednej katolickiej szkoły dla białych wynosi tyle, co cała suma roczna kosztów utrzymania wszystkich katolickich szkół dla Afrykańczyków. (W szkołach tych uczy się 90 tysięcy dzieci). Inny podobny obrazek to remont kościoła w bogatej dzielnicy Johannesburga za cenę 87 tysięcy funtów, gdy tymczasem księża afrykańscy rozpisują na cały świat listy z prośbami o kwoty rzędu 7 tysięcy, tyle bowiem kosztuje jeden kościół dla „czarnych osób". Trudno się dziwić, że mimo deklaracji episkopatu, dokumentujących w słowach jego otwarte poglądy, Afrykańczykom dokumentem naprawdę decydującym muszą zdawać się raczej czyny, i że w obecnym stanie rzeczy Kościół katolicki mimo wszystko wypadać musi w ich oczach po „białej" stronie *apartheidu*.

Drakoński system „odosobnienia" zrodzony, jak wyraźnie widać, przede wszystkim ze strachu 3,5 miliona „białych osób" przed 15 milionami osób kolorowych, krzywdzonych i coraz bardziej gniewnych, utrzymywany być może tylko siłą. Nie bez przyczyny w boerskiej kościołach istnieje specjalna liturgia modłów za policjantów. Nie bez przyczyny także właśnie w Afryce Południowej osiadło tak wielu byłych „specjalistów" hitlerowskich, których konsultacje są bardzo cenione.

Nawet policja jednak to nie dość, gdy ktoś wybrał życie na sterroryzowanym wulkanie. Zwiększa się więc także stale stan liczbowy armii, budżet na wydatki wojskowe wzrósł w ostatnich latach pięciokrotnie, mówi się o badaniach nad bombą atomową...

Stwierdzić trzeba, że po zabójstwie Verwoerda, „wielkiego architekta *apartheidu*", dają się zauważyć pewne fluktuacje w kierunku pozytywniejszym. Są oznaki, że obecny premier, Vorster, sympatyzuje z nieco liberalniejszym skrzydłem Partii Narodowej, które się ostatnio pojawiło, i które w Unii nazywa się „oświeceni" (*Verligtes*), w przeciwstawieniu do „drętwych" (*Verkramptes*). „Oświeceni" posuwają się nawet do mówienia o jakichś ewentualnych kontaktach z Afrykańczykami, mimo *apartheidu*, i do podkreślania w maksymie „osobnego roz-

woju" słowa „rozwój" (ludności Bantu), nie zaś tylko słowa „osobność" (osób białych). Ani jednak istniejące przepisy i struktury społeczne, ani zakorzeniona bardzo głęboko mentalność rasistowska „osób białych" nie zdają się wróżyć by to kiełkujące pewnym rozsądkiem „ziele na kraterze" miało szybko wydać owoce.

Tymczasem wulkan kipi. Lekcja o „specyficznym geniuszu" wydaje zwolna swe koszmarne owoce. Są one, jak to najczęściej bywa u ofiar przemocy, wierną odbitką ideologii „kata", tyle że odbitką w negatywie. Nie ma zresztą nigdy i nigdzie rady na straszliwą „prawidłowość odbicia" wszelkiej pogardy, nienawiści, rasizmu, odbicia, jak w lustrze, w mentalności przeciwnika. Taka jest logika Nemezis, według której toczy się świat.

Ruch oporu w Afryce Południowej ma pewien odłam o charakterze dość uniwersalistycznym. Są nim ogólno-afrykańskie już dzisiaj organizacje walki wyzwoleńczej, które od r. 1949 nastawiły się na zdecydowane akcje anty-europejskiego sabotażu. Mówi się o dużych wpływach komunistycznych w tych środowiskach, choć zapewne, jak zwykle w podobnych sytuacjach, front aktywnej lewicy jest szerszy niż marksiści.

Liczniejszy jednak, i o większym lokalnym znaczeniu jest ruch oporu, którego bazą są „niezależne Kościoły Bantu", i który znany jest także pod nazwą „ruchu etiopskiego". Stanowi on niewątpliwie najstarszą i najbardziej zorganizowaną formę walki z całym systemem kolonialno-rasistowskim.

Niezależnych Kościołów Bantu jest około 1 400, i mają one rozmaity charakter. Czasem są po prostu zamaskowanymi organizacjami politycznymi (grupa Afrykańczyków może uzyskać osobowość prawną jedynie jako „Kościół"). Czasem są tajnymi spółdzielniami, którym szyld „Kościoła" umożliwia zakup pewnej ilości gruntów, co poza tym szyldem jest zakazane. Istnieją jednak także Kościoły naprawdę religijne, jakkolwiek jest to religijność szczególnego typu. Stanowi teologiczny odpowiednik tego, co w sferze kultury określa się jako kult „murzyńskości" (*negritude*).

Do tego ostatniego typu zaliczają się przede wszystkim Kościoły etiopsko-kuszyckie. Pierwszy taki Kościół powstał jeszcze w roku 1892 i programem jego było już wtedy uniezależnienie się od kontroli misji europejskich, oraz wypracowanie jakiejś radykalnie afrykańskiej interpretacji Biblii.

Ruch etiopsko-kuszycki rozszerzał się bardzo szybko. Liczba jego ośrodków w samej tylko Unii Południowo-Afrykańskiej wynosi już ponad dwa tysiące. Czasem są to małe wspólnoty parafialne, czasem wielkie, potężne organizacje zgrupowane wokół teokratycznych, scentralizowanych kierownictw, jak na przykład „Syon" czy „Moria". Jest też znamienne, że etiopska fala rozlała się już bardzo szeroko: jej kościoły istnieją dziś nawet w krajach, w których problem dyskryminacji raso-

wej nigdy nie był bardzo palący (jak np. w Nigerii). Etiopski sposób myślenia przeniknął także do wielu ruchów mesjanistycznych, milenarnych, czy inaczej profetycznych, które tak często pojawiają się w Afryce. Są wreszcie oznaki, że udzielać się zaczyna, już w wersji zlaicyzowanej „religii rasy", także młodym środowiskom afrykańskich inteligentów, wyobcowanych, szczególnie w Unii, i z „białego" chrześcijaństwa i z własnej społeczności Bantu. „Dogmatyka" ruchu etiopskiego wywodzi się z Biblii, i bardzo łatwo ją zrozumieć podkładając po prostu słowo: Afryka wszędzie tam, gdzie w Biblii pojawia się słowo Etiopia albo Kusz. Najpierw więc na przykład Mojżesz żeni się z Kuszytką. Afryka, związana w ten sposób z Izraelem już u zarania dziejów świętych, jest tedy również „narodem wybranym". W Psalmach jest mowa o tym, że „Kusz swe ręce wyciągnie do Boga", co jest także wykładane jako dowód całkiem specjalnego przymierza Afryki z Najwyższym. Królowa Saby (od której, jak mówi legenda, wywodzi się cesarska dynastia Etiopii) wysławia Boga Salomona. To z kolei stanowi „pierwsze afrykańskie wyznanie wiary", a więc prawdziwy początek historii Kościoła afrykańskiego ma miejsce już wtedy, w X wieku przed narodzeniem Chrystusa, o ileż wcześniej niż się zaczął Kościół w Europie!

Te i podobnego typu argumentacje wspiera relacja z Dziejów Apostolskich o tym, jak Etiop („wysoki urzędnik królowej etiopskiej") został ochrzczony bez zwłoki i prawie bez przygotowania, zaledwie Filip go spotkał, gdyż — najwyraźniej — jako Afrykańczyk był już tym samym godzien zbawienia.

Ideologia, wywodząca się z takiej egzegezy Pisma, jest jednoznaczna. Stanowi dokładną odwrotność „chrześcijańskiej" ideologii europejskiej. To Kościół Afryki jest naprawdę starym, prawdziwym Kościołem, a białe chrześcijaństwo co najwyżej Kościołem misyjnym, jeśli nie późniejszą herezją. Kościół Afryki ma własną, osobną sukcesję apostolską, a europejskie Kościoły są tylko jej późnym lub wręcz wątpliwym odgałęzieniem. Kościoły afrykańskie typu „syonistycznego" idą po tej samej linii jeszcze dalej. Tu już postacią centralną jest zdecydowanie Mojżesz, lista doktorów Kościoła zamyka się na Janie Chrzcicielu, a o Chrystusie wspomina się wprawdzie z szacunkiem, ale rzadko. Nowy Testament to „Biblia białych", a historia chrześcijaństwa jest tylko czymś w rodzaju intermezza czy „ciemnych wieków" w jedynie ważnej, ciągłej, afrykańskiej historii zbawienia.

Teokratyczne Kościoły afrykańskiego Syonu uważają swych członków, dokładnie tak jak Kościoły boerskie swoich, za „naród wybrany". Mienią się nawet afrykańskim „Izraelem", w niektórych kołach jest moda na noszenie na ramieniu gwiazdy Dawida.

Oto macie czegoście chcieli, zdają się mówić Kościoły afrykańskie zwolennikom *apartheidu*, rasistom, i białemu chrześcijaństwu w ogóle. Oto wasza lekcja i wasz obraz. Bumerang zawsze wraca z powrotem...

## HAITI

Są dramaty polityczne, które noszą na dobitek cechy groteski lub wręcz jakiejś infernalnej farsy. Trudno wtedy, szczególnie patrząc z zewnątrz, nie zapominać o powadze tragedii ludzkich za spiętrzeniem „mrożkoidalności", trudno rozwikłać realne polityczne mechanizmy u dna tego, co się zdawać może całkiem „bezinteresownym" już wytworem ponurych kompleksów i prymitywnej imaginacji jednostek u steru władzy. Tym bardziej jednak, chcąc oddać sprawiedliwość ludziom i zdarzeniom, trzeba się starać zrozumieć.

Chcąc zrozumieć coś z Haiti musi się zacząć od jej pierwszego paradoksu, bardzo już dawnego. Wyspa Santo Domingo wystartowała w niepodległość już w roku 1804, a więc w epoce pełnego jeszcze rozkwitu kolonializmu, i wystartowała w nią wprost z ustroju zwyczajnego niewolnictwa. Nowe struktury społeczne musiały więc tworzyć się ad hoc, bez żadnej ery przejściowej. Część wschodnia wyspy (Dominikana) stała się też szybko z powrotem kolonią (w r. 1809). W części zachodniej natomiast (Republika Haiti) władzę, wielką własność i kontrolę nad gospodarką kraju przejęli metysi, którzy pełnili dawniej rolę pośredników między niewolniczą ludnością murzyńską, a jej francuskimi właścicielami.

Powstało w ten sposób coś w rodzaju rasistowskiego feudalizmu. Zarazem jednak metysi udostępnili murzynom prawo posiadania własnych gospodarstw, za małych aby z nich dostatnio żyć, dość dużych jednak by obudzić poczucie względnej niezależności i chęć jej powiększania. Był w tym więc już posiew konfliktu, który nigdy nie przestał nurtować prymitywnego jeszcze, lecz zarazem nieco anarchicznego już od początku społeczeństwa.

Permanentny stan kryzysu, który trwał przez cały wiek XIX, dając murzynom pewne połowiczne sukcesy i rozbudzając jeszcze bardziej ich ambicje, podtrzymywały potem dodatkowe czynniki: okupacja amerykańska w latach 1915—1924 i w okresie późniejszym nieustanne interwencje Stanów w sprawy polityczne i gospodarcze. Jak to widać z tego historycznego zarysu, na Haiti nigdy właściwie nie było normalnego i swobodnego rozwoju struktur społecznych, ani normalnego życia politycznego, a było za to stare i rozbudowane wieloma zagrożeniami poczucie niezależności i dumy.

Skutki tego wszystkiego są takie, że czteromilionowa ludność Haiti składa się dziś w 90% z analfabetów (ale świadomych swych niepodległościowych tradycji), w 70% z małorolnych chłopów, żyjących w nędzy (ale żyjących na swoim), w 15% z wielkich właścicieli ziemskich, sprzymierzonych z inwestorami amerykańskimi, i trzymających w rękach 90% gruntów uprawnych kraju, i w 15% z mieszkańców miast, wśród których jest niewielu robotników, gdyż nie ma prawie przemysłu, lecz

jest za to ogromna ilość „biurokratycznej burżuazji", jak to się tam nazywa, rozpolitykowanej, rozpieranej przez ambicje przekraczające możliwości krajowe i indywidualne, i permanentnie skłóconej.

Taki kraj rzecz jasna musi być wulkanem pod każdym względem, i zarówno znużenie tym stanem rzeczy, jak ciśnienie podsycanych wciąż i stale frustrowanych uczuć dumy narodowej musi stwarzać sytuację podatną na całkiem faszystowską dyktaturę. Dyktaturę tym bardziej koszmarną, czy właśnie groteskową, że wyolbrzymiającą *ad absurdum* coś z rzeczywistych potrzeb kraju, który cały jest paradoksem, i coś z najprymitywniejszych pragnień jego nad stan ambitnych ludzi.

Fraçois Duvalier, rządzący na Haiti od r. 1957, a w r. 1961 wybrany dożywotnim prezydentem, (w wyborach wyreżyserowanych przez siebie ogniem, mieczem, demagogią i nikczemnością), jest z pewnością jednym z najbardziej obłędnych herosów infernalnych fars świata, w którym żyjemy. Ale François Duvalier nie wziął się znikąd, tylko doszedł do władzy w określonym historycznie miejscu i czasie. Jest ceną jaką Haiti, w latach sześćdziesiątych, płacić musi za cały wyjątkowo tragiczny bieg swych dziejów i swej okaleczającej nieraz psychicznie walki o suwerenne istnienie. Za te dzieje zaś, i za to, że walka tak właśnie musiała się toczyć, odpowiedzialna jest z pewnością nie tylko ludność Haiti i nawet nie ona przede wszystkim.

Patrząc od strony samej tylko struktury władzy, dyktatura Duvaliera jest niezbyt oryginalna, można nawet powiedzieć, że jest „klasyczna". Rozpoczął od utworzenia własnej milicji, bo armia, zawsze jako taka grożąca niespodziankami, jest na Haiti w dodatku spenetrowana przez CIA, a częściowo całkiem bezpośrednio na żołdzie Stanów Zjednoczonych. Milicja duvalierowska, znana już w świecie pod swą kreolską nazwą *„tontons-macoutes"* (dosłownie: ktoś kim się straszy dzieci), służy nie tylko do wykrywania i utrącania wszelkiej realnej opozycji, jak by się gdzieś pojawiła, ale też do zadań by tak rzec profilaktycznych. Profilaktyka dyktatur polega na terrorze: na stwarzaniu sytuacji, w której winny i zagrożony jest każdy bez wyjątku, w której w każdej chwili każdy może być aresztowany, w której nikt już przeto nikomu nie ufa, i nikt nie wie co go może w najbliższej chwili spotkać. Cała energia zostaje w ten sposób skanalizowana na elementarne cele samozachowawcze i zatomizowany naród, niezdolny do wytwarzania jakichkolwiek więzi społecznych w niczym już władzy nie zagraża. By chęć tworzenia takich realnych więzi (zawsze potencjalnie niebezpiecznych, więc podejrzanych) do reszty wykorzenić, tworzy się więź mityczną, którą się wolno i nawet trzeba upajać. O tym jednak potem.

Milicjanci Duvaliera, czyli „postrachy" rekrutują się ze wszystkich bez wyjątku środowisk społecznych. W ten sposób każda rodzina, grupa zawodowa, czy zakład pracy ma „postrachy" własne, umundurowane

lub nie, co bardzo „profilaktykę" ułatwia. Pobory milicji Duvaliera są słynnie niskie. Ma ona za to prawo, nieomal absolutne, przywłaszczania sobie u „winnych" i „podejrzanych" wszystkiego co jest jej członkom potrzebne, a na co ich dochody nie wystarczą. Również ten nie nowy pomysł usprawnia szerzenie terroru znakomicie.

Duvalier nie zaniedbuje jednak także innych metod. Rok rocznie ujawnia się gdzieś jakiś nikczemny spisek i następują krwawe czystki w różnych niepewnych środowiskach: w sądownictwie, w przemyśle, w armii, na uniwersytecie, w ministerstwach...

Wszystkie te fakty nie mogą jednak jeszcze dać pojęcia o prawdziwej atmosferze duvalieryzmu, bez uzupełnienia ich „ideologiczną" stroną sprawy, czyli w tym wypadku właśnie mitem. Żaden opis roli i miejsca, jakie wódz widzi dla siebie w sercu narodu, oraz ducha jakiego w nim troskliwie krzewi, nie jest w stanie zastąpić oryginalnych dokumentów. Sięgnijmy więc na koniec po 64-stronicową książeczkę, której druk ukończono w r. 1964, w państwowych zakładach poligraficznych, i która rozprowadzona została następnie jako rodzaj lektury obowiązkowej po szkołach, urzędach i zakładach pracy. Książeczka nosi tytuł: *Katechizm Rewolucji.* Zawiera rzeczywiście serie pytań i odpowiedzi stanowiących dokładną analogię katechizmu (tradycyjnego oczywiście, nie w guście holenderskim!), oraz modlitwy, wzorowane na przeciętnej książce do nabożeństwa. Wszystko sformułowane jest z największą powagą, w duchu jak najbardziej podniosłym.

Trudno w to uwierzyć, ale rzeczywistość przerosnąć może wszystko w co uwierzyć potrafimy, i teksty „katechizmu" z Haiti brzmią naprawdę, najdosłowniej tak:

CREDO

Wierzę w Doktora, naszego wszechmocnego Wodza, budowniczego Nowej Haiti i w Jego patriotyzm. Nasz Zbawca, który został wybrany prezydentem w roku 1957, który cierpiał za swój lud i swój kraj, który został wybrany ponownie w roku 1961 i proklamowany Prezydentem Dożywotnim przez cały naród, wstąpił definitywnie na Stolicę Prezydencką, z której kierować będzie losami narodu z godnością, z prestiżem i z honorem.

Wierzę w duvalieryzm, naszą doktrynę narodową, w wybawienie Haiti i w wiekuistość naszego Narodu. Amen.

MODLITWA PAŃSKA

Doktorze nasz, który jesteś dożywotnio w pałacu narodowym, niech imię twoje będzie błogosławione przez pokolenia teraźniejsze i przyszłe. Bądź wola twoja w Port-au-Prince i na prowincji. Naszą nową Haiti daj nam dzisiaj i nie przebaczaj nigdy win apatrydów, ludzi bez oj-

czyzny, którzy codzień plwają na nasz kraj. Spraw by legli pod ciężarem pokusy i swej zatrutej plwociny, i nie zbawiaj ich od niczego złego. Amen.

AKT SKRUCHY KONWERTYTÓW

Doktorze nasz, żałujemy bardzo, że nie głosowaliśmy na Ciebie w roku 1957, albowiem uznajemy, że ty jeden ze wszystkich jesteś zdolny być Prezydentem i że knowania są ci niemiłe. Żebrzemy o Twe przebaczenie i mamy szczerą wolę nigdy nie działać przeciw Tobie.

Chwała Duvalierowi, duvalieryzmowi i rządowi, jak było w roku 1957, teraz i w prezydenturze dożywotniej. Amen.

SPOWIEDŹ PARSZYWCÓW

Spowiadam się Doktorowi Wszechmogącemu, miłosiernej Simone Duvalier, zawsze dobrej, Gwardii Cywilnej, armii ludowej, hufcom Wodza i wam Duvalieryści, że zgrzeszyłem bardzo myślą, propagandą i tajną działalnością.

Moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina. Dlatego błagam policję rządową, ligę dziewcząt Lalo i Duvalierystów, aby przebłagiwali za mnie Duvaliera, Wodza Rewolucji.

Niech się zmiłuje nad nami Duvalier, Wódz Wszechmogący, a przebaczywszy nam nasze bezeceństwa, niech przyjmie naszą pokutę dożywotnią.

Niechaj Doktor Duvalier, Wódz Wszechmogący i pełen wszelkiego prestiżu, udzieli nam rozgrzeszenia i odpuszczenia naszych niecnych procederów. Amen.

AKT WIARY

Doktorze mój, wierzę mocno we wszystko co podaje mi do wierzenia duvalierowska doktryna narodowa i społeczna, albowiem wiem że jest to poczęte w twoim umyśle, a ty mylić się nie możesz.

Z KATECHIZMU:

— Co to jest Ostatnie Namaszczenie duvalierowskie?

— Ostatnie Namaszczenie duvalierowskie jest to sakrament ustanowiony przez armię ludową, Gwardię Cywilną i lud Haiti, ażeby pod przewodnictwem Wodza, Czcigodnego Doktora Duvalier, zdruzgotać ogniem moździerzy, granatami, mauzerami, miotaczami ognia i innymi narzędziami, zmieść z powierzchni ziemi i unicestwić apatrydów bez ojczyzny, te naczynia nieczyste w spodniach, którzy już niejeden raz, w kontakcie z cudzoziemcami i za żołd wrogów naszego narodu, próbowali zagrozić suwerenności Państwa.

*

— Jak Duvalier nas odkupił?

— Duvalier odkupił nas poświęcając się i cierpiąc w dzień i w nocy w pałacu narodowym.

*

— Ile mamy rodzajów parszywców?

— Mamy trzy rodzaje parszywców:

a) Każdy duvalierysta, który nie chce zrozumieć doktryny, i tym samym wyznaje niezdyscyplinowanie, nieporządek, a władzę ma za zazabawkę i przedmiot uciech, nie troszcząc się o trwałe interesy Nowej Ojczyzny, którą buduje Wódz Rewolucji, Czcigodny Doktor Duvalier.

b) Wszyscy zdegenerowani mieszkańcy Haiti, apatrydzi bez ojczyzny, którzy szerzą za granicą szkodliwe, zaplute plotki o naszym Kraju, albo o będącym u władzy Uczciwym Człowieku i Prawym Patriocie, Czcigodnym Doktorze Duvalier.

c) Wszyscy konwertyci na duvalieryzm, którzy nie są szczerzy, to znaczy ci, których nawrócenie nie nastąpiło w patriotycznym celu dopomożenia Rządowi w pracy dla szczęścia ludu Haiti i Narodu Haiti [3].

*

Nie wiadomo jak zareagował Kościół katolicki w Haiti na ten bluźnierczy nonsens. Przypuszczalnie zostałby „zdruzgotany ogniem moździerzy, granatami, mauzerami, miotaczami ognia i innymi narzędziami", gdyby ośmielił się podnieść głos. Może także zamilkł z ogłupienia. Trudno mu się dziwić.

*Anna Morawska*

# O TRANSPLANTACJI SERCA

Transplantacje serca, jakie miały niedawno miejsce po raz pierwszy, wywołały liczne komentarze prasowe i są wciąż przedmiotem ożywionych dyskusji w najrozmaitszych środowiskach. Laicy, to znaczy nie-lekarze, są przy tym dość zdezorientowani. Jedni uważają całą sensację za przesadną i nie sądzą, by była wielka różnica między przeszczepieniem serca, a na przykład nerki, co się już dawno robi. Innym zdaje się, że jednak nie ma tu porównania: wszak właśnie serce,

---

[3] Z fragmentów tekstu i facsimile poszczególnych stron *Katechizmu Rewolucji*, opublikowanych w biuletynie „Lettre" Nr 113, styczeń 1968 r.

oddech i mózg to główne elementy integracji rozmaitych funkcji ciała w jedno życie osobnicze. Odwieczna poetyka, przywiązująca tak centralną wagę właśnie do serca, „tchu" i „ducha" nie rozmija się może tak całkowicie ze spojrzeniem biologicznym? Wszyscy z pewnością odczuwają pewien niepokój natury moralnej. Wchodzi wszak w grę sprawa dawcy i to tylko co zmarłego. Tymczasem wiadomo, że orzeczenie śmierci nie jest tak proste jak się zdaje, dziś szczególnie, gdy stoimy u progu rozpowszechnienia różnych reanimacji i hibernacji. Nawet laik wyczuwa, że to wszystko nie tylko komplikuje nieskończenie sprawę transplantacji w jej moralnym aspekcie, ale stawia w całkiem nowych kontekstach pytanie, co to jest człowiek w pełni żywy, a więc znowu — co to jest człowiek? Otwierają się tu rozległe dziedziny refleksji przyrodniczo-humanistycznej, jakże jednak się w tym wszystkim rozeznać?

Poniżej zamieszczamy dwie wypowiedzi, które rzucają na te kwestie nieco światła. Pochodzą od dwu wybitnych lekarzy-specjalistów. Pierwszy z nich, profesor Werner Forssmann, chirurg z Düsseldorfu, otrzymał w r. 1956 nagrodę Nobla za swe prace w dziedzinie właśnie kardiologii. Wiadomo dzisiaj, że wbrew zakazom przełożonych weryfikował w swoim czasie eksperymentalnie wynalezione przez siebie metody na własnym organizmie: wprowadzał sobie kateter aż do serca, zakładając go do żyły w zgięciu łokcia. Profesora Forssmanna niepokoi właśnie „eksperyment na pacjencie", który uważa za niedopuszczalny, a który jego zdaniem wciąż wchodzi w grę przy transplantacjach serca (nawet gdyby niektóre z nich były udane), gdyż aspekt immunologiczny sprawy jeszcze nie jest opracowany dostatecznie. Głęboki niepokój budzi w nim także moralna śliskość sytuacji, jaka się nieuchronnie wytwarza, gdy lekarz musi oczekiwać (pragnąć?) śmierci jakiegoś pacjenta, by uratować innego („cenniejszego" z jakichś względów?), i gdy w ogóle samo biologiczne ludzkie życie staje się potencjalnie „lekarstwem" dla innych osób. Doktor Forssmann jest Niemcem. Bardzo duża nerwowość tej jego reakcji jest może zrozumialsza, gdy się o tym pamięta.

Prof. Paul Chauchard, znany już naszym czytelnikom jako komentator i wyznawca Teilharda de Chardin, jest specjalistą neurochirurgii mózgu. Jego refleksje wybiegają poza samą sprawę transplantacji ku szerszemu pytaniu, co jest życiem a co śmiercią w perspektywie dzisiejszych konkretnych możliwości medycyny. Prof. Chauchard jest typowym przyrodnikiem-humanistą, widzi więc ze szczególną ostrością punkty, w których różne współczesne metody, zdawałoby się tylko „techniczne", stawiają człowieka w obliczu fundamentalnych pytań etycznych, a nawet fundamentalnych pytań filozofii.

PROFESOR WERNER FORSSMANN[1]:

Chirurgia ma dwa aspekty. Laik jest olśniony przede wszystkim „wyczynem" technicznym, i skłania go to do uważania chirurga za głównego bohatera medycyny. Lekarz jednak, szanując oczywiście techniczną sprawność, wie, że odnosi ona sukces tylko wtedy, gdy jest solidnie podbudowana naukowo. Każda udana interwencja jest więc dziełem nie tylko chirurga lecz także anonimowego w tym wypadku badacza, który opracował jej naukowe podstawy.

Washkansky umarł nie dlatego, że sposób wykonania zabiegu pozostawiał coś do życzenia, lecz dlatego, że nasz ogólny stan wiedzy o immunologicznych aspektach transplantacji tkanek jest ciągle niewystarczający. Nie jesteśmy jeszcze w stanie kontrolować występujących tu zjawisk z dostateczną precyzją, aby zapewnić wystarczające bezpieczeństwo zabiegów tego typu na człowieku, i tego faktu nie zmienia nawet to, że jakiś jeden czy drugi pacjent może zabieg taki szczęśliwie przeżyć. Dlatego, moim zdaniem, operowanie w obecnych warunkach jest naruszeniem naczelnego przykazania chirurgii: *non nocere*. Tranpslantacje serca, z punktu widzenia podstaw naukowych, są w tej chwili przedwczesne. Wolno będzie przystąpić do nich dopiero wtedy, gdy będziemy już umieli zapewnić naprawdę optymalne warunki biochemiczne.

Nastąpi to z czasem niewątpliwie. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że pod względem moralnym wkraczamy tu na dość groźną „ziemię nieznaną". Dotychczas leczenie angażowało dwie osoby: lekarza i chorego. Teraz w ten uświęcony i unormowany doświadczeniem wieków stosunek wprowadzona zostaje osoba trzecia. Gdy zaś w grę wchodzi transplantacja organów nieparzystych, takich jak serce albo wątroba, ta trzecia osoba jest skazana na śmierć. Trzeba aby była to śmierć spowodowana przez przypadek, lub śmierć samobójcza, lub morderstwo. (Jak wiadomo, dawca powinien być osobą zdrową, względnie młodą i tylko co zmarłą). Jest niezmiernie trudno wyznaczyć granicę, między tymi różnymi typami śmierci, a bardzo niestety łatwo tę granicę zamazać. Między eutanazją, opieką lekarską, a samobójstwem pacjenta na skutek nieskuteczności tej opieki bywają na przykład różnice cienkie jak włos. Jakże je rozeznać?

Transplantacja organów parzystych nie stwarza problemu, bo dawca może decydować tu sam, kiedy i komu chce swój organ dobrowolnie oddać. Chcę powtórzyć jednak z największym naciskiem, jeszcze raz: pamiętajmy, że zdobycie organu nieparzystego zakłada śmierć dawcy, lub też śmierć powoduje. Sukces transplantacji zależy od witalności przeszczepionego organu. Szanse są więc największe, gdy dawcą jest

---

[1] Prof. W. Forssmann: „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 3. I. 1968.

człowiek zdrowy i niestary. Szanse maleją z każdą chwilą jaka upływa od chwili śmierci dawcy, więc jest w interesie i biorcy i chirurga to, by orzec jak najwcześniej, że umierający człowiek umarł rzeczywiście. Ostatnie odkrycia w zakresie anestezji i reanimacji dowodzą tymczasem, że również tutaj granice są niesłychanie płynne.

Prawne konsekwencje tych wszystkich faktów są olbrzymie. Jakież gwarancje mogą nas ustrzec przed skutkami żądzy sławy, samowoli, słabości charakteru czy nieuświadomionych nawet jasno uwarunkowań sądu? Kogóż nie przebiegł dreszcz trwogi na wiadomość, że już w 48 godzin po pierwszej transplantacji serca w Afryce Południowej, przeszczepiono w USA serce noworodkowi, a w Buenos Aires wątrobę zwierzęcą kobiecie? Oba te zabiegi zakończyły się naturalnie śmiercią, lecz czyż wiemy ilu innych jeszcze próbowano? I czyż nie świadczy to o istnieniu w świecie lekarskim ambicji przerażających, chęci utrzymywania się w „czołówce" za wszelką cenę, także za cenę śmierci pacjenta?

Trudno opędzić się niezliczonym pytaniom: kto będzie określał dokładny moment śmierci pacjenta, ewentualnego dawcy? Bezstronny lekarz czy ktoś z członków ekipy planującej transplantację? Czy ojciec Denise Darvall, której serce przeszczepiono Washkanskyemu, był w chwili szoku, który przeżył, człowiekiem w pełni zdolnym do decyzji tej miary jak zgoda na dar serca córki? W każdym razie, jeżeli córka jego jeszcze żyła, nie miał do tej decyzji prawa, nawet jeśli zgon wydawał się nieunikniony.

Są sytuacje, już ze swej istoty tak śliskie moralnie, że trudno o nich myśleć bez przerażenia. Wyobraźmy sobie tylko salę operacyjną, na której już czeka pacjent w całej aparaturze „płuco-serca", a tuż obok ekipa chirurgów, przygotowana i z narzędziami, śledzi czujnie jakąś młodą istotę, walczącą o życie... Wszystkie moralne bariery etyki lekarskiej i uczuć ludzkich są tu obalone, cały kontekst sytuacyjny naciska brutalnie w kierunku najstraszliwszych możliwości. Można sądzić, trzeba wierzyć, że są one absolutnie nieaktualne. A jednak — istnieją. Nie można ich negować.

Wyobraźmy sobie dyżury ostrego pogotowia, na których oczekuje się ofiar nieszczęśliwych wypadków w nadziei (w nadziei!), że może będą wśród nich wypadki nie do uratowania... Wyobraźmy sobie klinikę, gdzie kilku chorych, o tej samej konstytucji immunologicznej, oczekuje na „dobrą nowinę" czyjegoś śmiertelnego wypadku. Który z nich jednak uzyska upragniony przeszczep? Najbogatszy? Najbardziej ustosunkowany? Najbardziej wpływowy politycznie?

Są też inne mroczne perspektywy całej sprawy. Żyjemy wszak w czasach nie ustabilizowanych politycznie. Mogą wystąpić tendencje do przywrócenia kary śmierci, mogą pojawić się koncepcje ekspiacji, polegającej na ofiarowywaniu swych organów... Egzekucji nie dokonywałby

już wtedy kat, tylko następowałyby na klinice, w warunkach aseptycznych, z narkozą, wykonawcą musiałby być chirurg. Lekarz! Więzienia stałyby się instytutami, przygotowującymi naukowo organizmy dawców, „bankami organów ludzkich". I one musiałyby być obsługiwane przez lekarzy. Medycyna — „służba zdrowia", zepchnięta do tej roli, roli kata, to obraz zbyt straszliwy, by nie przywodził na myśl Lucyfera, „upadłego anioła".

Postęp jest konieczny. Nie wolno go tamować. Są jednak ceny, których nigdy nie wolno będzie za niego zapłacić, i dlatego lepiej te ceny znać już naprzód.

## PROFESOR PAUL CHAUCHARD:[2]

Obiekcje, jakie dziś można wysuwać przeciw transplantacji serca, przestaną istnieć z chwilą, gdy uda się znaleźć sposób przezwyciężenia reakcji obronnych organizmu na obcy przeszczep, bez czynienia go jednak przez to samo podatnym na wszelkie infekcje. Wtedy właśnie (jeśli przeszczepy serc zwierzęcych okażą się niemożliwe), na pierwszy plan wysunie się problem dawcy. Byłoby sprawą dosyć prostą zastępowanie chorego serca — sercem wyjętym z trupa. Rzecz w tym jednak, że z chwilą gdy mamy pewność, iż umarły człowiek jest trupem rzeczywiście (to jest z chwilą gdy rozpoczyna się rozkład), również serce jest już umarłe i nie do użytku. Ostrożne prawo francuskie, które zakazuje sekcji zwłok przed upływem 24 godzin, uniemożliwia więc w zasadzie próby transplantacji serca.

Diagnoza nie jest łatwa. Śmierć absolutna, całkowita jakiegoś osobnika, to śmierć wszystkich komórek, składających się na wszystkie jego organy. Nie czeka się jednak aż do tej chwili z orzeczeniem, że jest umarły z punktu widzenia medycyny (śmierć kliniczna) i prawa (śmierć cywilna). Jest umarły (nawet gdy ma jeszcze w sobie żywe komórki, tkanki, organy) ten, kto nie tylko nie daje oznak życia (jak oddech, bicie serca, przytomność), ale co więcej — nie jest już zdolny do podjęcia tych procesów znowu, nawet jeśli są tylko zawieszone.

Diagnoza śmierci jest więc trudna, jakże bowiem wiedzieć z całą pewnością, że dany układ oddechowy, dane serce czy dany mózg, które przestały funkcjonować, są martwe definitywnie, to znaczy niezdolne już do podjęcia funkcjonowania na nowo? Tymczasem z diagnozą łączy się też prognoza, czyli szansa życia. Pacjent w zapaści, którego oddech i funkcje serca są zatrzymane, nie umarł, ale umrze bardzo szybko, jeśli się nie przywróci oddechu i krążenia.

W przypadku omdlenia wiadomo, że śmierć jest tylko pozorna, i że możliwa jest spontaniczna reanimacja nawet bez żadnych interwencji. W wypadkach poważniejszych, gdy spontaniczne wznowienie przerwa-

[2] Prof. P. Chauchard: „Témoignage Chrétien", 11. I. 1968.

nych procesów nie jest możliwe, można uciec się do zabiegów reanimacji sztucznej. Trzeba wtedy się spieszyć, by nie dopuścić przede wszystkim do śmierci mózgu, organu najbardziej kruchego. Obok zabiegów takich jak sztuczne oddychanie i masaż, mamy teraz do dyspozycji aparaty, zastępujące przejściowo funkcje oddechu i serca. Jesteśmy więc dzisiaj zdolni niejako „doganiać ludzi" zaawansowanych już na drodze śmierci, i zapuszczamy się za nimi na ten szlak coraz dalej. Wbrew sugestii terminologicznej (reanimacja-rezurekcja), nie występuje tu „zmartwychwstanie" tylko przejście z powrotem od życia utajonego do życia aktywnego.

Ów stan życia utajonego może w razie potrzeby być przedłużony, drogą zmniejszenia potrzeb komórek. Osiąga się to przez hibernację. W ten sposób zyskuje się na czasie, co daje w pewnych wypadkach większe szanse na reanimację.

Wszystkie te metody jednak, niezwykle użyteczne w walce ze śmiercią, której przyczyna nie wydaje się nieuleczalna, czynią diagnozę śmierci jeszcze trudniejszą. Pacjent poddany w zapaści sztucznej reanimacji może przecież być tylko żywym nieboszczykiem; trupem, w którym utrzymuje się przy życiu pewne mniej złożone organy, lecz który jest jednak trupem, bo to wszystko co składa się na życie jako proces integralny (oddech, serce, świadomość) — znikło na zawsze. Odwrotnie znowu — człowiek poddany hibernacji może być „nieboszczykiem" bardziej niż poprzedni, w tym sensie, że nie daje żadnych oznak życia, gdyż procesy jego są zawieszone, lecz zarazem może być „żywszy" niż tamten, gdyż zachowuje zdolność do życia aktywnego (podobnie jak ziarno w ziemi).

Potrzebna byłaby dzisiaj jasna dystynkcja między życiem utajonym czy zawieszonym, a śmiercią. Tymczasem z absolutną pewnością przeprowadzić jej nie można. Jest tu znów jak z ziarnem: można przekonać się czy jest żywe tylko dając mu możliwość kiełkowania, a innego sposobu nie ma. Ta właśnie obiektywna sytuacja czyni sprawę orzekania śmierci ewentualnych dawców serca tak złożoną i tak delikatną.

Zastanówmy się więc jeszcze chwilę nad pytaniem o „żywą" w pełnym sensie istotę ludzką. Człowiek może powrócić do życia na dwa sposoby. Powrót pierwszego typu dotyczy tylko aktywności przewodu pokarmowego, układu oddechowego i serca, ale bez odzyskania przytomności. Ma to miejsce kiedy kora mózgowa jest zniszczona nieodwracalnie. Powrót drugiego typu jest podjęciem na nowo całokształtu funkcji życia ludzkiego, a więc także funkcji świadomości. Może to nastąpić jeśli mózg nie ucierpiał.

Nasuwa to więc pewne pytania. Mózg, organ świadomości i osobowości, nie jest dla nas organem takim samym jak inne. Jeśli jest żywy, i świadomość funkcjonuje, nie jest już zbyt ważne to, że oddech i krążenie są sztuczne. Czy jednak można nazwać żywym, w pełnym sensie

ludzkim, człowieka, który stracił przytomność na zawsze, nawet jeśli cała reszta jego ciała jest normalna? Może więc diagnoza śmierci mózgu mogłaby przesądzać o wstrzymaniu reanimacji i stanowić podstawę moralnego prawa pobrania żywych jeszcze organów dla celów przeszczepu?

Niestety, również ta diagnoza nie jest łatwa. Śmierć mózgu orzeka się na podstawie długotrwałego zaniku prądów elektrycznych, powstających w czasie jego czynności i rejestrowanych przez elektroencefalogramy. W rzeczywistości jest to jednak tylko prawdopodobieństwo śmierci, gdyż stwierdza się tylko fakt, że funkcjonowanie mózgu się zatrzymało, nie zaś fakt, że nie może już być podjęte. W czasie hibernacji na przykład wytwarzanie prądów przez komórki nerwowe ustaje, a przecie mózg jest zdolny wrócić do życia.

Reguł absolutnych nie ustalimy więc tu prawdopodobnie nigdy, i główny ciężar decyzji będzie spoczywał na sumieniu lekarza przy ocenie każdego poszczególnego przypadku. Nie będą to decyzje proste. Już uznanie kogoś za umarłego, aby wstrzymać reanimację, jest sprawą niesłychanie delikatną. Cóż dopiero uznanie za umarłego kogoś, kto nawet reanimacji nie potrzebuje, gdyż oddycha, a serce jego bije, i tylko mózg — uszkodzony nieodwracalnie — umarł na zawsze. Czy orzeczenie takie byłoby w ogóle do przyjęcia? Wątpię. Mamy tu do czynienia z wyższym nawet poziomem życia organicznego niż ten, który w zapaści utrzymywany jest sztucznie.

Jak widać z tego wszystkiego, przeszczepy serca, także w przyszłości (i tym bardziej w przyszłości, bo opisane tu metody ulegną rozpowszechnieniu), stosowane będą prawdopodobnie tylko w rzadkich, wyjątkowych wypadkach. Nie będziemy mieli po prostu dość dawców, co do których nasza pewność moralna będzie zupełna.

Oprac. *Anna Morawska*

# XI TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KULu: FILOZOFIA CZŁOWIEKA

## DZIESIĘĆ LAT „TYGODNI FILOZOFICZNYCH"

1. W lutym 1968 r. odbył się XI Tydzień Filozoficzny, zorganizowany w Lublinie przez Koło Filozoficzne Studentów KUL. W tym samym miesiącu minęło dziesięć lat od zorganizowania I Tygodnia Filozoficznego [1].

Pierwsze cztery Tygodnie miały charakter międzyuczelniany i były

---

[1] Zob. M. Sylwestrzak, *O Kole Filozoficznym Studentów KUL*, „Znak" X (1958), 718 n.

przede wszystkim nastawione na prezentowanie filozofii studentom z innych środowisk i specjalizacji. W dyskusjach często właśnie goście nadawali ton i kierunek rozważaniom i sporom. Później Tygodnie stały się imprezą o charakterze wewnątrzuniwersyteckim. Położono akcent na przedstawienie dorobku własnego środowiska oraz na nawiązanie kontaktu z współczesną myślą filozoficzną i światopoglądową. Starano się pogłębić u słuchaczy świadomość złożonej roli społecznej filozofowania.

Sprawozdania z Tygodni regularnie zamieszczały „Zeszyty Naukowe KUL". Odczyty lub bardziej obszerne omówienia drukował (z wyjątkiem jednego Tygodnia) „Znak". Często też Tygodniami interesowała się „Więź".

Dobór tematyki Tygodni świadczy o tym, iż filozofia uprawiana na KUL-u stara się o żywy kontakt ze współczesnością i ma zrozumienie dla pozanaukowych funkcji uprawiania „miłości mądrości". Może warto tu przypomnieć tytuły kolejnych Tygodni.

I Tydzień Filozoficzny (10—14 II 58): *Współczesne kierunki filozoficzne i ich przydatność do budowy światopoglądu.* II Tydzień (16—20 II 59): *Poznawalność Boga i duszy ludzkiej.* III Tydzień (15—18 II 60): *Ewolucjonizm — filozofia i przyrodoznawstwo.* IV Tydzień (13—17 II 61): *Filozoficzne podstawy personalizmów.* V Tydzień (26—28 III 62): *Estetyka filozoficzna.* VI Tydzień (18—21 II 63): *Filozoficzna problematyka wolności woli.* VII Tydzień (24—28 II 64): *Filozofia polska w powojennym dwudziestoleciu.* VIII Tydzień (8—12 III 65): *Z pogranicza etyki i filozofii wartości.* IX Tydzień (22—24 II 66): *Tomizm a fenomenologia.* X Tydzień (21—23 II 67): *Filozofia a teologia.*

Prelegenci nie zawsze byli bezpośrednio związani ze środowiskiem filozoficznym KUL, chociaż niewątpliwie Tygodnie Filozoficzne były trybuną przede wszystkim osób rozwijających filozofię w ramach tzw. specjalizacji filozofii teoretycznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL. A oto nazwiska prelegentów dziesięciu pierwszych Tygodni: M. A. Krąpiec (Kurator Koła Filozoficznego), S. Swieżawski, St. Kamiński, B. Bejze, K. Wojtyła, A. Stanowski, A. Stępień, L. Koj, M. Gogacz, F. Tokarz, W. Staszewski, T. Rylska, St. Mazierski, K. Szymański, S. Wilkanowicz, W. Granat, W. Stróżewski, J. Popiel, R. Ingarden, T. Czeżowski, K. Kłósak, T. Styczeń, J. Gałkowski, St. Grygiel, A. Rodziński, Cz. Wojtkiewicz, B. Inlender, J. Tischner, M. Gołaszewska, Z. J. Zdybicka, A. Zuberbier. Reprezentowane więc były różne pokolenia.

2. Wychodząc naprzeciw aktualnym zainteresowaniom i potrzebom, tegoroczny Tydzień poświęcono filozofii człowieka. Zaplanowany szerzej, z przyczyn niezależnych od organizatorów został zrealizowany tylko w części (odpadły dwa odczyty). XI Tydzień Filozoficzny trwał

od 19 do 23 lutego. Poinformujemy krótko o treści odczytów oraz o tematyce dyskusji.

Dyskusyjny jest sam status metodologiczny filozofii człowieka jako dyscypliny o charakterze naukowym. Tę sprawę poruszył ks. prof. dr Stanisław Kamiński w odczycie *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*. Prelegent stanął na gruncie klasycznej koncepcji filozofii jako poznania autonomicznego o charakterze naukowym. Różnica punktów widzenia (aspektów, przedmiotów formalnych) sprawia, że tak pojętej filozofii nauki szczegółowe nie dostarczają ani przesłanek ani też — ściśle rzecz biorąc — problemów i ilustracji. Filozofia człowieka jest jakby wyspecjalizowaną częścią filozofii bytu — metafizyki. Jednakże Kamiński nie chce przez antropologię filozoficzną rozumieć po prostu tradycyjnej psychologii metafizycznej. Przedmiotem antropologii jest bowiem — jego zdaniem — ludzkie działanie jako czyjeś („moje"), jako przynależne do pewnego bytu, jako ujawniające czyjąś naturę i egzystencję. Jeżeli nawet szczegółowe nauki o człowieku i filozofia człowieka mają wspólną (wyjściową) bazę empiryczną, to ten materiał traktują jednak inaczej.

Drugi odczyt Tygodnia nosił tytuł: *Człowiek w perspektywie śmierci*. Prof. dr M. A. Krąpiec OP, po uwagach historycznych, podjął próbę włączenia pewnych myśli egzystencjalistycznych w tomistyczne (metafizyczne) rozważanie problemu nieśmiertelności człowieka. Chodzi o nową interpretację Heideggerowskiego określenia człowieka jako „bytu ku śmierci". Przeprowadzona analiza działania ludzkiego (jego natury i podstawowych tendencji) pokazuje, że w empirycznie danym sposobie czasowego bytowania człowiek nie jest w stanie osiągnąć swych naturalnych celów, nie jest w stanie zrealizować siebie jako bytu poszukującego prawdy i dobra. Osiągane prawdy są cząstkowe i niepewne, dobra cząstkowe i utracalne. Gdyby nie istniała bytowa szansa realizacji naturalnych tendencji ludzkich, człowiek byłby bytem radykalnie nieracjonalnym. Prowadzi to do odrzucenia racjonalności bytu, do niemożliwych do przyjęcia konsekwencji. Stąd śmierć — która (*nota bene*!) nigdy nie jest nam bezpośrednio, empirycznie dana — można zinterpretować jako ustanie pewnego typu organizacji czasu, jako wejście w nową fazę bytowania. Gdyby embrion ludzki miał świadomość, to moment narodzenia przeżywałby jako śmierć. Można powiedzieć, że taka interpretacja śmierci jest filozoficzną hipotezą. Jednakże jest to hipoteza dobrze ugruntowana analizą natury działania ludzkiego, analizą człowieka.

Ks. mgr Andrzej Wawrzyniak wygłosił odczyt pt.: *Homo metaphysicus — Z antropologii egzystencjalistycznej*. Głównym przedmiotem rozważań była myśl Heideggera, przy czym zaznaczono rozwój poglądów tego czołowego egzystencjalisty. Uwzględniono też niektóre inne ujęcia.

Prelegent wyszedł od wyróżnienia dwu ideałów filozofowania: jako anonimowego, racjonalnego poszukiwania wiedzy oraz jako pewnego — personalnie zorientowanego — sposobu bycia. Egzystencjalizm reprezentuje zdecydowanie ten drugi typ filozofowania (chociaż w pewnym okresie Heidegger bodaj chciał skrzyżować ze sobą te obie postawy). W tym ujęciu metafizykowanie to pewien sposób organizacji własnego bytu, pewien sposób życia. To próba docierania do autentycznego przeżywania własnej egzystencji, do niezafałszowanego ujęcia swej pozycji w bycie. Egzystencjalizm stara się rozpoznać różne postacie „nieautentyczności".

Ks. doc. dr Józef Majka mówił na temat: *Człowiek w społeczeństwie.* Zwrócił uwagę na to, iż teoria społeczeństwa jest uzależniona od rozstrzygnięć w zakresie teorii rzeczywistości, teorii człowieka, a zwłaszcza od zajęcia postawy optymistycznej lub pesymistycznej w stosunku do jego natury i działalności. Ważną też rolę odgrywa tu zagadnienie wolności człowieka.

Uwzględniając te momenty, prelegent wymienił cztery zasadnicze teorie na temat relacji: człowiek — społeczeństwo. Następnie szczegółowiej zajął się charakterystyką chrześcijańskiej koncepcji społeczeństwa. W koncepcji tej obok elementów filozoficznych występują teologiczne, kierowane danymi Objawienia. W koncepcji tej akcentuje się ujęcie człowieka jako bytu psychofizycznego, posiadającego intelekt i wolną wolę. Jedność natury ludzkiej wyraża się w jedności obowiązującego systemu wartości. Bliższa analiza ludzkiego społeczeńswa wykazuje, że stanowi ono relacyjny system celowościowy o charakterze moralnym. Jego celem naturalnym jest odpowiednio pojęte dobro wspólne.

W rozwoju koncepcji chrześcijańskiej wyróżnić można trzy etapy czy odmiany. Pierwsza pojmuje system społeczny statycznie, druga widzi potrzebę stałej reformy, trzecia natomiast stoi na stanowisku, iż stały, zdecydowany rozwój jest niezbędnym warunkiem postępu w każdej skali spraw ludzkich. Chrześcijańska koncepcja relacji człowiek — społeczeństwo — głosząc ostatecznie hasło społecznej dynamiki wolności — jest umiarkowanie optymistyczna.

Ks. prof. dr Kazimierz Kłósak mówił o transcendencji i immanencji człowieka w odniesieniu do przyrody. Przypomniał ogólnie, jak ta sprawa jest tradycyjnie rozważana na gruncie filozofii tomistycznej. Podkreślił autonomię człowieka względem przyrody, zarówno w płaszczyźnie działania jak i istnienia. Zaznaczył przy tym, że niektórzy tomiści zbyt łatwo przechodzą od empiriologicznego stwierdzenia braku zjawiskowych własności przynależnych materii do wniosków metafizycznych na temat bytowej struktury człowieka. Głównym jednak tematem odczytu ks. Kłósaka było krytyczne omówienie poglądów Teilharda de Chardin i K. Rahnera w sprawie antropogenezy.

Ujęcia te bowiem — przynajmniej przy pewnej interpretacji, teksty nie są jednoznaczne i dostatecznie jasne — zdają się prowadzić do zatarcia transcendencji człowieka wobec przyrody.

Ostatni odczyt — wygłoszony przez s. dr Zofię Józefę Zdybicką — nosił tytuł: *Człowiek a religia*. Intencją prelegentki było rozpatrzenie zagadnienia, czy religijność pozostaje w koniecznej relacji do człowieka, czy jest ugruntowana w jego naturze. W związku z tym s. Zdybicka przedstawiła poglądy na naturę i funkcje religii Fromma, Kołakowskiego, Eliade oraz Krąpca. Omówiła też perspektywy metodologicznych propozycji fenomenologów w tej sprawie. Ostatecznie zajęła takie stanowisko, iż postawioną problematykę można rozwiązać jedynie na terenie filozofii bytu i metafizycznie potraktowanej filozofii człowieka. Na terenie tych rozważań można wykazać, iż religijność wypływa z naturalnych tendencji bytu ludzkiego a transcendentny człon relacji religijnej (Bóg) istnieje jako ostateczna racja wszelkiego bytu. Metafizyka stwierdzając istnienie osobowego Absolutu pokazuje, że religia nie musi być złudzeniem, że ma odpowiednik w strukturze rzeczywistości.

Dyskusje dotyczyły tematów już klasycznych podczas Tygodni Filozoficznych. Takimi tematami są: stosunek między filozofią a naukami szczegółowymi, spełnianie przez filozofię postulatów racjonalnego, krytycznego myślenia, życiowa przydatność filozofii. Niekiedy dyskusja swym kierunkiem zaskakiwała prelegentów. I tak po odczycie ks. Wawrzyniaka przede wszystkim spierano się o to, czy filozofia Heideggera z ostatniego okresu jest złą literaturą i kiepską filozofią, czy też jest swoistym typem mistycznego kontaktu z rzeczywistością. Po odczycie ks. Majki podniesiono, czy istnieje jedna chrześcijańska koncepcja człowieka i społeczeństwa. Po odczycie ks. Kłósaka niektórzy przyrodnicy — zwolennicy Teilharda de Chardin — wyrazili zdanie, że przy rozważaniu spraw światopoglądowych (a filozofia tylko do tego służy) nie należy oddzielać od siebie przyrodoznawstwa, filozofii, teologii i religii. Większość jednak uczestników Tygodnia uważała, iż należy przestrzegać różnicy między tymi porządkami, nie negując przy tym ich przydatności światopoglądowej. Po prostu: czym innym jest poznanie a czym innym decyzja światopoglądowa i nie jest rzeczą godną człowieka mieszać rzeczy różne. Jak zwykle, dyskutanci rzadko kiedy się wzajemnie przekonują, ale dla słuchaczy taka wymiana zdań (a niekiedy i argumentów) była napewno pouczająca.

*Antoni Stępień*

# Z HOLENDERSKIEGO SYNODU DUSZPASTERSKIEGO

Po przybyciu na miejsce nie mogłem zorientować się, czy jestem jeszcze w miasteczku czy na wsi. Licząc 12 tys. mieszkańców Noordwijkerhout z powodzeniem może konkurować z polskimi miasteczkami. Wybrukowane podwórza, ulice, wodociągi, centralne ogrzewanie i aż cztery parafie — gdy chodzi o wieś, przyzwyczajony byłem do innych standardów! Dopiero potem przekonałem się, że to wieś, ludność bowiem trudni się uprawą eksportowych kwiatów, których plantacje ciągną się aż do brzegów morza, dzielącego tu Holandię od Anglii. Zresztą wpływy zamorskiego sąsiada są tu znaczne. Większość młodzieży mówi zupełnie poprawnie po angielsku. Cudzoziemiec z łatwością znajdzie tu chętnych rozmówców.

Tu właśnie kilka lat temu diecezja Rotterdam zbudowała swe niższe seminarium, które pewnie wejdzie do historii Kościoła. Latem ubiegłego roku zebrała się tu po raz pierwszy Konferencja Episkopatów Europejskich. Zaś w styczniu pierwsza, a w dniach od 7 do 10 kwietnia druga sesja holenderskiego Synodu Pastoralnego.

W jego skład wchodzi 109 osób posiadających prawo głosowania. Ich dobór został dokonany za pomocą specjalnego klucza. Oprócz biskupów (9), Centralnej Komisji Synodalnej (5), do której wchodzi także dwu biskupów, każda diecezja przysłała dziesięcioosobową delegację, specjalnie wybraną (70). Zakony posiadają także swą odrębną delegację (10). Kiedy jednak okazało się, że średnia wieku ogółu delegacji jest zbyt wysoka, biskupi zamianowali dla równowagi delegację młodzieżową (15). Prawo udziału w głosowaniu przysługuje tylko wymienionym członkom. Natomiast w dyskusji mogą uczestniczyć reprezentanci Kościołów protestanckich, związku humanistycznego (10) oraz eksperci z szesnastu komisji, przygotowujących schematy.

Tak dobrany skład Synodu został powołany (oczywiście z wyjątkiem episkopatu) tylko na okres pierwszej i drugiej sesji. Przewiduje się jednak jeszcze około 10 sesji, stąd planuje się pięciokrotną zmianę członków Synodu. Natomiast komisje ekspertów nie ulegną zmianie. Regulamin jednak przewiduje możliwość ponownego wyboru dawnych członków. Rotacja ciała synodalnego ma umożliwić zaangażowanie najszerszych warstw w odnowie Holenderskiej Prowincji Kościelnej.

Nie ma potrzeby wspominać, że praca Synodu została poprzedzona szeroką dyskusją ogólnokrajową. Brało w nich udział 15 000 grup, a ponadto zarówno wierzący jak i niewierzący mogli komunikować swe opinie pisemnie. Tą drogą szeroka opinia publiczna zadecydowała o wy-

borze tematyki mającej być przedmiotem wszechstronnej analizy pastoralnej [1].

## WEWNĄTRZ KOŚCIOŁA

Całą sesję styczniową i część kwietniowej poświęcono analizie zagadnień wewnętrznokościelnych, jeżeli dla uproszczenia można je tak określić. Były to: zagadnienie funkcjonowania władzy w lokalnym Kościele oraz problematyka kapłaństwa.

Kwestie mechanizmu władzy w diecezji, czy prowincji zakonnej, parafii czy dekanacie są bardzo żywe i aktualne. Wszechstronnie dyskutuje się zarówno udział szarego katolika w decyzjach na rzecz gminy czy wspólnoty, jak i groźbę wyizolowania władzy. Zawsze demokratyczni i praktyczni Holendrzy już od wielu lat przeciwstawiają się podejmowaniu odgórnych decyzji w sprawach, które dotyczą wszystkich, broniąc szerokiej inicjatywy i ducha inwencji. Przykłady można by mnożyć bez liku. Rozpoczynali eksperymenty liturgiczne nie pytając nikogo o zgodę. Nie ukrywają zresztą wstydliwie tego faktu. Czekanie na pozwolenia nic nie dawało. Poczęli więc odprawiać Mszę św. nie tylko po holendersku, ale także układać nowe teksty liturgiczne, łącznie z kanonem. Wprowadzano tu i tam komunie św. pod dwoma postaciami, nabożeństwa ekumeniczne. Dopiero kiedy fala tego typu pociągnięć narosła i pod poważnym znakiem zapytania znalazły się przepisy prawa kanonicznego, władza kościelna sankcjonowała zaistniałe stany. Wszyscy moi rozmówcy zgodnie podkreślają, że usankcjonowanie prawne przychodziło zawsze później i nikt nie zamierzał rozważać tych problemów w kategoriach moralnych. Są głęboko przekonani, że miarodajność i wartość prawa kanonicznego jest mierzona celem, do jakiego ma prowadzić. Nie powinno ono krępować życia religijnego i nie może narzucać niezrozumiałych obowiązków.

Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji zagadnienie funkcjonowania władzy znalazło się na pierwszym planie porządku dziennego. Synod stanął na stanowisku, że wszystkie zasadnicze problemy Holenderskiej Prowincji Kościelnej winny być rozwiązywane przez cały miejscowy lud boży. Kwestie funkcjonowania władzy polecono opracować prof. Loeff, radcy prawnemu episkopatu. Przygotowany schemat stał się przedmiotem dyskusji podczas pierwszej sesji. Spotkał się jednak z frontalnym atakiem, przede wszystkim jako zbyt „socjologiczny". Uwzględniał przyczyny kryzysu władzy w społeczeństwie, w Kościele; proponował przebudowę struktur, ale cierpiał na brak pogłębienia teologicznego. Zdaniem wielu dyskutantów autorowi nie udało się praktycznie przed-

---

1 O organizacji prac Synodu (zwanego czasem „małym soborem") i ich przebiegu na pierwszym etapie pisała w ubiegłym roku Halina Bortnowska („Tygodnik Powszechny" no 953(18, 1967), „Więź" no 7/8, 1967).

stawić problematyki kolegializmu na szczeblu prowincji kościelnej. Zarzucano też tekstowi przesadny negatywizm. Z tych względów tekst został oddany nowej komisji redakcyjnej, która miała uwzględnić zaproponowane zmiany.

Druga sesja rozpoczęła swe właściwe prace od analizy nowo zredagowanego schematu. Ale i tym razem bez powodzenia. Ten tekst, zdaniem dyskutanta nie pozbawionego szczypty złośliwości, „chociaż zamierza traktować o Kościele, z małymi poprawkami, można by równie dobrze zaaplikować w klubie piłki nożnej". Prof. Groot, rektor Studium Teologicznego w Amsterdamie, uznał schemat za zbiór pustych i nie powiązanych z sobą wypowiedzi. Ale o ponownym odrzuceniu dekretu zadecydował dopiero głos protestantów. Prof. Holk, ze Wspólnoty Remonstrantów mówił obrazowo: „Wydaje się, że chcecie jeść z dwu talerzy równocześnie. I dlatego powodujecie nieporozumienia między wyznawcami Kościoła rzymsko-katolickiego i nie znajdujecie zaufania między protestantami". Tymczasem wszelka władza, jego zdaniem, zależy „od wzięcia przez Ducha". Prof. Bronkhorst, z Holenderskiego Kościoła Reformowanego, dołączył się do swego przedmówcy. „To co jest właściwe tylko Kościołowi, nie znalazło się w tekście". Ograniczono wizję Kościoła do socjologicznego ujęcia. Robiąc aluzje do styczniowej dyskusji zauważył, że Synod posiada o wiele bogatsze teologicznie i płodne ekumenicznie idee, niż te zawarte w proponowanym schemacie. Wypowiedzi teologów protestanckich zostały przyjęte żywymi oklaskami. Synod podzielał ich opinie. I dlatego odesłano dekret do trzeciej już redakcji.

Ale chociaż ponownie zagadnienia teoretyczne postawiły Synod w impasie, o czym głośno mówiono pierwszego dnia kwietniowej sesji, to wszyscy dziennikarze, a było ich coś ponad setkę, byli zgodnego zdania, że właściwie sam styl synodu, jego atmosfera świadczy o tym nowym mechanizmie funkcjonowania władzy w Kościele. Synod nie jest posłusznym aparatem w ręku episkopatu ani odwrotnie. Jest wspólnym poszukiwaniem katolików holenderskich. I ta świadomość poważnej odpowiedzialności za Kościół nadaje ton obradom. Czuje się klimat ogromnego wysiłku. Synod, zorganizowany na taką skalę po raz pierwszy w historii, zdaje sobie sprawę, że musi wykonać porządną robotę. Holendrzy nie znoszą półśrodków — dlatego jeszcze trzy lata. I sam Synod jest próbą zejścia władzy do ludu Bożego i dojścia ludu do władzy. Cechuje go umiejętność słuchania. Nawet najmłodsi dyskutanci, robotnicy czy klerycy, jednakowo się tu liczą. Tu już nie ma podwładnych i przełożonych. A jednak autorytet episkopatu jest bardzo wysoki. Może dlatego, że już od dawna holenderskie władze kościelne i to na wszystkich szczeblach, nie odwoływały się do sankcji, choć okazji było sporo.

Demokratyzacja Kościoła jest widoczna wszędzie. Widziałem, jak kard. Alfrink pilnie wysłuchiwał w czasie przerwy dwu młodych ludzi tłumaczących mu, że to bardzo niewiele, jeśli tylko wysłał telegram kondolen-

cyjny do wdowy po Martin Luther Kingu. A w dyskusji o rozwoju gospodarczym, ktoś mający chyba także niewiele ponad dwudziestkę, wprost zwrócił się do episkopatu, by następny list pasterski poświęcić problematyce trzeciego świata. I propozycja została przyjęta.

Ma się więc do czynienia z realnym wpływem ludu Bożego na funkcjonowanie władzy w Kościele. Nie jest to jednak pajdokracja. Regulamin Synodu przewiduje odrębne głosowanie jawne episkopatu przed głosowaniem Synodu. Prestiż biskupów jest tak wysoki, że ilekroć ci głosują zgodnie, Synod większością akceptuje tę samą opinię. Tak było np. podczas dyskusji nad interwencją bezpośrednią państwa w regulację urodzin.

Synod jest pierwszym ogólnokrajowym ciałem konsultatywnym. Mówi się już o przekształceniu go w instytucję permanentną. Natomiast „jeśli idzie o organizację ciał doradczych, powstają one na wszystkich szczeblach", oświadczył kard. Alfrink na otwarcie II sesji. „Wystarczy wymienić ośrodki duszpasterskie i rady diecezjalne, rady dekanalne i parafialne. Wszystkie one są jeszcze w stanie eksperymentu. Po prostu nie zawsze można zaczynać od statutu. Sformułowanie regulaminu musi czasem wyrastać z eksperymentu, szczególnie w dziedzinie, która jest nowa i nie ma precedensu. Leży jednak w naszych zamiarach, aby po tym okresie eksperymentu stworzone zostały odpowiednie statuty, możliwie jednak dla całego kraju. Ale zanim to zostanie wykonane, potrzebujemy praktycznego doświadczenia. I ten rodzaj doświadczenia zdobywamy tu teraz. Istnieją już jednak pewne wskaźniki, że takie struktury nie będą ani wyłącznie doradcze, ani — przeciwnie — ciałem administracyjnym. Będą formami wspólnej konsultacji w ten sam sposób, w jaki ten Synod Pastoralny jest formą konsultacji na szczeblu ogólnokrajowym, formą, która może służyć za przykład".

*

Obszerne miejsce w styczniowej sesji i kwietniowym przemówieniu kard. Alfrinka zajęła problematyka kapłaństwa. Wydawałoby się pozornie, że nie jest ona aż tak paląca, skoro pięciomilionowa wspólnota katolików holenderskich ma 8915 księży pracujących w kraju i 5275 na terenach misyjnych. U podstaw dyskusji synodalnej leży gwałtowny spadek ilości kandydatów do kapłaństwa, wiek duchowieństwa, kryzys kapłaństwa, rozpad tradycyjnej roli księdza, łączącej funkcje religijne z kulturalnymi i społecznymi. Bardzo charakterystycznym symptomem kryzysu jest fakt, że w roku ubiegłym 145 księży porzuciło kapłaństwo. Biorąc pod uwagę te wszystkie czynniki, Katolicki Instytut Społeczno-Kościelny w Hadze ocenia, że do roku 1980 ilość księży zmniejszy się o 2000 do 2500. Z tych względów, oświadcza kard. Alfrink, „musimy zorientować się ilu księży będziemy rzeczywiście potrzebowali w najbliższej przyszłości na różnych polach pracy duszpasterskiej. Musimy wiedzieć także czy będziemy mieli nowe typy duszpasterzy, którymi

byliby tak mężczyźni jak i kobiety i ilu ich będzie. Musimy ich także przygotować i przysposobić, co się już czyni w pewnej mierze. Należy także zastanowić się jakie zadania będą oni mogli wykonywać i trzeba przeanalizować jakie możliwości zatrudnienia może im zaoferować nasza prowincja kościelna. Powstanie także zagadnienie finansowe. W związku z tym musimy także przeanalizować możliwość zatrudnienia księży, którzy porzucili kapłaństwo, a którzy wyrażają życzenie kontynuowania pracy duszpasterskiej w Kościele". Charakterystyczne, że odpowiednia rezolucja podjęta odnośnie omawianych zagadnień na styczniowej sesji, została przyjęta jednogłośnie.

Poruszone problemy są na razie w fazie badawczej. Ostatnie posiedzenie pracowników Pastoralnego Instytutu Holenderskiej Prowincji Kościelnej, którego dyrektorem jest sekretarz generalny Synodu prof. W. Goddijn OFM, zwróciło uwagę, że solidne studia muszą poprzedzić wszelkie prognozy i reinstytucjonalizację struktur[2]. To nie znaczy, że mniej lub bardziej sporadyczne rozwiązania nie są już podejmowane.

W ramach tych zapotrzebowań episkopat zlecił Instytutowi Socjologii Pastoralnej przy uniwersytecie w Nijmegen przeprowadzić badania nad problemem kapłana w współczesnym świecie. Ankieta firmowana przez episkopat została rozesłana wszystkim księżom, diakonom i subdiakonom. Przyniosła 80% odpowiedzi.

W skład komisji synodalnej analizującej owe materiały wchodzi między innymi prof. Schreuder OFM, zajmujący się profesjonalizacją kapłaństwa od szeregu lat, a którego artykuł ogłoszony ongiś na ten temat wywołał niemałe zgorszenie i oburzenie. Przyczynił się on jednak do zmiany systemu studiów teologicznych. Jeszcze kilka lat temu każda diecezja i każde zgromadzenie, dla względów raczej emocjonalnych, zabiegało o własny dom studiów teologicznych. Z konieczności więc wykłady powierzano młodym księżom, zaraz po ukończeniu licencjatu. Seminarzyści zaś praktycznie nie mieli kontaktu z poważniejszymi ośrodkami teologicznymi. Dzisiaj sytuacja poważnie uległa zmianie. Istnieje tylko siedem Instytutów Teologicznych, które tu nazywa się „Koncentracjami". Gdy chodzi o studia uniwersyteckie, dalsze konsultacje, a także analizowane materiały socjologiczne, doprowadzą prawdopodobnie do otwarcia ekumenicznych fakultetów teologicznych na miejsce katolickich i protestanckich. Nie implikuje to bynajmniej, by zainteresowane Kościoły miały zrezygnować ze swych pozycji doktrynalnych.

## ZAGADNIENIA OGÓLNOŚWIATOWE

Międzynarodowe doświadczenie i zaangażowanie ogólnokościelne Holendrów ujawniło się szczególnie w drugiej części kwietniowej sesji.

---

[2] Artykuł W. Goddijna o problemach kapłaństwa zamieściliśmy w „Znaku" nr 139—140 (1—2, 1966).

Podjęto bowiem dyskusję nad schematem o misjach, o rozwoju krajów zapóźnionych gospodarczo, uchwalono deklaracje w sprawie nierozpowszechniania broni atomowej i wojny wietnamskiej.

Podjęcie problematyki misyjnej było koniecznością, jeśli się uwzględni dorobek tego kraju w tej dziedzinie. Podczas gdy Holendrzy stanowią tylko 1% członków Kościoła Katolickiego, to dają oni 10% personelu misyjnego, jakim on dysponuje. Szczegółowo wygląda to następująco: 5275 księży, 1267 braci, 2867 sióstr zakonnych, 223 misjonarzy świeckich, 35 kleryków. Ich praca jest finansowana przez cały Kościół holenderski. W roku ubiegłym budżet wyrażał się cyfrą 17 460 887 florenów. Tak poważny wysiłek potrzebował analizy teologicznej.

Schemat misyjny odpowiada na takie pytania jak: a) czy zamiast pracy misyjnej w sensie ścisłym, rechrystianizacja zachodniego świata nie jest bardziej konieczna; b) jakie znaczenie posiada nasza praca misyjna, jeśli narody ewangelizowane są świadome podziałów istniejących w łonie chrześcijaństwa; c) czy nasza praca misyjna jest rzeczywiście potrzebna, jeśli elementy prawdy i świętości spotyka się także w innych religiach; d) czy nie należałoby raczej skoncentrować się na zagadnieniach pracy zmierzającej bezpośrednio do rozwoju gospodarczego zamiast na zadaniach misyjnych?

Cały schemat jest utrzymany w tonie teologicznym i zaznacza bardzo wyraźnie zbawczą funkcję Kościoła i chyba dlatego nie spotkał się z krytyką i został przyjęty bez większych sprzeciwów. Doszło tylko do bardzo krótkiej dyskusji między Prof. Lipsem, przedstawicielem Związku Humanistów a Prof. Lescrauwaet, wykładającym eklezjologię w Tilburgu. Zdaniem pierwszego warunkiem dialogu jest postawa wykluczająca bezwzględne przekonanie o posiadaniu prawdy pewnej. Z tym relatywizmem nie zgadza się teolog katolicki, utrzymując, że dialog jest możliwy, jeśli mamy pewność posiadania jakiejś prawdy. Z pustymi rękami nie ma sensu rozpoczynać dyskusji.

Schemat o rozwoju gospodarczym pierwotnie stanowił część dekretu o misjach. Wzajemne przenikanie jest nadal widoczne, ale Synod nie usiłował wyeliminować tych zbieżności.

Schemat ten przekłada na język praktyczny podstawowe idee ostatnich dwu encyklik społecznych. Zamierzeniem autorów jest uwrażliwić katolików na problematykę trzeciego świata i nadać konkretne formy organizacyjne zbiorowemu poczuciu odpowiedzialności. Projekt taki wymaga odpowiednich kroków na płaszczyźnie międzynarodowej i krajowej. Tekst schematu nie gubi się jednak w ogólnikach. „Jest rzeczą oczywistą, że należy oswoić się z opinią, że dobrobyt ogólny i sprawiedliwość społeczna są przede wszystkim sprawą wspólnoty ogólnoludzkiej,

mającej pierwszeństwo przed społecznością narodową i że najwyższa władza nie należy do państwa, ale do ponadnarodowych instytucji. Zadanie społeczności międzynarodowej odnośnie problemu rozwoju należy rozważać w tej perspektywie, to znaczy, że 1: trzeba podjąć świadomy wysiłek w celu instytucjonalizacji praw i obowiązków wszystkich krajów; 2: międzynarodowe stosunki ekonomiczne, jak długo są niekorzystne dla krajów biednych, muszą ulegać reformie, by umożliwić rozwój świata jako całości; 3: pomoc oferowana przez kraje bogate (jako część międzynarodowej współpracy) nie może być pozostawiona ich przypadkowej łaskawości..."

„Funkcjonowanie mechanizmu cen musi być korygowane przez obowiązkowe międzynarodowe porozumienia, w taki sposób, by kraje znajdujące się na drodze rozwoju były w stanie wprowadzać swe produkty rolne i materiały surowcowe na rynek światowy, przy zachowaniu stałych i korzystnych cen. Suponuje to powołanie do istnienia koniecznych instytucji ekonomiczno-politycznych. Czy owe instytucje i ich decyzje zostaną zaakceptowane, zależy od woli politycznej obywateli krajów bogatych... Kraje bogate muszą być gotowe na przeprowadzenie zmian w strukturze swej własnej gospodarki", pod kątem potrzeb trzeciego świata.

Poruszając powyższe problemy Synod wyraża opinię, że „dochód społeczeństwa holenderskiego, wszystkich jego grup — łącznie z grupami przedsiębiorców i pracowników — i wszystkich jednostek, jest jednym z podstawowych problemów współczesnej moralności. W tej dziedzinie my wszyscy będziemy sądzeni przez Boga i historię. Podstawowe wymogi sprawiedliwości i miłości wchodzą tu w grę i to zagadnienie musi być podkreślane przez Kościół przy każdej możliwej okazji. Potrzeby są tak wielkie, że zastosowanie niekonwencjonalnych metod współpracy jest uzasadnione, łącznie z nałożeniem odpowiednich obowiązków w tym celu, by problemy mogły być rozwiązane możliwie szybko..."

„Holandia winna ustawicznie działać na rzecz stworzenia i wypracowania systemu prawnego, korzystnego ekonomicznie i społecznie dla mniej rozwiniętych krajów i winna popierać wszystkie inicjatywy zmierzające w tym kierunku. Szczególnie winna wnieść wkład do międzynarodowego prawa rozwojowego dotyczącego rozmiarów pomocy jaka ma być udzielana. Sama zaś winna dostarczać na własny koszt techników i ekspertów, i to w dużej skali..."

Trzeba przyznać, że tekst schematu o rozwoju gospodarczym został przygotowany ze znajomością rzeczy. Był on dziełem zespołu ekonomistów i socjologów, którym przewodniczył prof. Janssen SJ z Tilburga. Ale zaprezentowany projekt był wypadkową rozbieżności, jakie powstały w łonie ekspertów. Kontrowersja dotyczyła zaangażowania Kościoła w zbrojną walkę rewolucyjną w krajach zapóźnionych, oraz bezpo-

średniej interwencji państwa w regulację urodzin. Znaczna większość zespołu redakcyjnego, której przewodniczył prof. Ponsioen SCJ, prorektor Instytutu Studiów Społecznych w Hadze, zdołała umieścić te zagadnienia w omawianej deklaracji. Radykalne poglądy Ponsioena i bardziej umiarkowane Janssena znalazły swe dalsze echo w dyskusji synodalnej.

Zabierając głos w sprawie zbrojnej walki rewolucyjnej, kard. Alfrink przypomniał warunki na jakich *Populorum Progressio* dopuszcza taką akcję, domagając się uzupełnienia tekstu schematu w tym tonie. I nawet główny protagonista, Ponsioen, bez sprzeciwu przyjął opinie kardynała. Najwyższe napięcie wywołał jednak tekst dotyczący regulacji urodzin. „Encyklika *Populorum Progressio* utrzymuje — mówi kontrowersyjny tekst — że w krajach znajdujących się na drodze rozwoju władze mają do spełnienia obowiązek w dziedzinie polityki demograficznej. Należy jednak postawić problem, czy w aktualnych i konkretnych warunkach decyzja dotycząca liczby dzieci winna być całkowicie pozostawiona rodzicom i trzeba się zastanowić, czy ze względu na przyszłość dzieci już urodzonych władza nie powinna interweniować nie tylko drogą informacji, ale i w sposób bezpośredni".

Broniąc tego sformułowania Ponsioen zestawiał dwie kategorie zła: „Obrać inną drogę jak wychowanie i uświadomienie jest złem, ale jeszcze większym złem jest, gdy dla wielkiej liczby dzieci w niektórych krajach nie można zapewnić ani wyżywienia, ani nauczania, ani pracy, ani ludzkiej egzystencji; z tych dwu możliwości trzeba wybrać mniejsze zło".

W odpowiedzi na radykalne stanowisko Ponsioena zabrał głos kard. Alfrink. Nawiązując do III Kongresu Apostolstwa Świeckich, przypomniał, że podkreślono wówczas osobowe prawo rodziców w tej materii. „Czy to my musimy dać odpowiedź na pytanie, jak należy postępować w innych krajach? Czy nie powinniśmy być bardziej umiarkowani? A gdyby jakiś Synod Pastoralny w Afryce mówił nam co mamy tu u nas robić, na pewno nie zgodzilibyśmy się. Zwróćmy uwagę na pewien rodzaj kolonializmu duchowego i paternalizmu". Jakkolwiek członkowie Synodu gremialnie poparli zdanie kard. Alfrinka, że decyzja w sprawie ilości dzieci mających się narodzić należy tylko do rodziców, to jednak nie uważali się za zwolnionych od obowiązku zabierania głosu na tematy populacyjne trzeciego świata.

Chociaż kard. Alfrink potrafił wyjaśnić Synodowi groźbę podważenia uprawnień osoby w dziedzinie demograficznej, to i tak posiedzenie pozostawiło na wielu obserwatorach przygnębiające wrażenie. Dała mu wyraz młoda robotnica z Groningen: „Sekretarz Generalny ONZ, U Thant, nigdy nie przyznawał rządom prawa do bezpośredniej interwencji w zagadnienia populacyjne, a tylko do interwencji pośredniej. Księże Profesorze Ponsioen, czy możemy być mniej katoliccy niż U Thant?"

I jeszcze jedna nuta pesymizmu. Nim zabrał głos kard. Alfrink, 40% członków Synodu oklaskami przyjmowało wypowiedzi Ponsioena. Świadczy to chyba dobitnie o rozbieżnościach w holenderskiej teologii moralnej. I choć w końcu Synod, z wyjątkiem jednego głosu, zażądał ponownego przeredagowania cytowanego tekstu, jeden ze sprawozdawców, amerykański ksiądz i dziennikarz miał bardzo niepocieszoną minę. „Wiesz o czym myślę, w tym roku mija dwadzieścia lat od uchwalenia Deklaracji Praw Człowieka". Z drugiej strony prof. Ponsioen musiał być także mocno zdenerwowany tego dnia. Wracając wieczorem do Hagi, spowodował wypadek samochodowy, na szczęście skończyło się na małych obrażeniach. Oglądając przed północą sprawozdanie telewizyjny z Synodu, mówił do kolegów: „a jednak był jeden pozytyw — dyskusja zostanie podjęta na następnych sesjach".

Tych pozytywów chyba było więcej, zwłaszcza entuzjazm młodzieży. To czynnik zdecydowanie zagrzewający cały Synod. Ilekroć przemawiała 27-letnia absolwentka uniwersytetu w Nijmegen i działaczka ruchu młodzieżowego, wszyscy się ożywiali. Bo też i umiała przemawiać. Właśnie wróciła z Mali, gdzie pracowała jako ochotniczka przez ostatnie dwa lata. Nikt się więc nie dziwił, gdy nie prosiła a żądała: „Na nic się nie przyda to co tu robimy, jeśli nie obudzimy naszego sytego społeczeństwa. Dlatego domagam się, by problematyka głodu, analfabetyzmu, zbrojeń i sprawiedliwości społecznej była włączona w programy katolickiego szkolnictwa. Katolicka nauka społeczna musi stać się własnością naszego społeczeństwa, jeśli chcemy wykonać nasze zamierzenia. Młodzież szuka zapału i dynamizmu. Jeśli je znajdzie w Kościele pójdzie do Niego, jeśli go tam będzie brak, pójdzie szukać gdzie indziej. Kościół musi spełniać funkję profetyczną... Nie wolno mu lękać się wysiłku, bo trzeci świat nie może czekać". Episkopat, a potem cały Synod przyjął jej projekt. Zostanie utworzony specjalny instytut, którego celem będzie ustawiczne uwrażliwianie społeczeństwa na zagadnienia sprawiedliwości międzynarodowej. Ma on prowadzić pracę wielopoziomową, włączając w zasięg swego działania nie tylko młodzież, ale i dorosłych. Obecny na sali v. Udink; minister do spraw pomocy dla krajów rozwijających się, był pełen uznania dla tej decyzji.

Wśród kilku deklaracji na szczególną uwagę zasługują dwie, jedna dotycząca wojny wietnamskiej i druga w sprawie nierozpowszechniania broni atomowej.

Pierwsza z nich domaga się bezwarunkowego zaprzestania bombardowania północnego Wietnamu; uznania Vietcongu za samodzielnego partnera rozmów pokojowych; zapoczątkowania rozmów pokojowych między wszystkimi stronami, oraz odrzucenia przez strony nadziei na zwycięstwo, które miałoby upokorzyć przeciwnika.

Deklaracja druga spotkała się z pewną krytyką. Podniesiono zastrzeżenia w sprawie kompetencji naukowej Synodu, gdy idzie o zagad-

nienia nuklearne. Impas przełamał jednak prof. Ruygers, poseł do parlamentu, katolik a zarazem członek partii socjalistycznej i doradca kard. Alfrinka w sprawach społecznych: „Demokracja po części jest zorganizowanym zaufaniem dla ekspertów... Jeśli Synod nie poruszy tego zagadnienia, zmarnujemy okazję współpracy na rzecz pokoju światowego".

Głównym autorem deklaracji jest prof. v. Leeuwen SJ, uprzednio wykładowca etyki w Nijmegen. W krótkim przemówieniu podkreślił on dwa podstawowe zagadnienia podniesione przez deklarację. Po pierwsze Synod zamierza wpłynąć na opinię publiczną, by państwa Wspólnego Rynku zrezygnowały z broni nuklearnej, o co zabiegają Włochy i NRF, wbrew intencjom Beneluxu. Takie wyrzeczenie się znacznie ułatwiłoby możliwość dialogu między wielkimi blokami. Po drugie idzie o poddanie siłowni atomowych, pracujących dla celów przemysłowych, kontroli nie Euratomu, ale Komisji Wiedeńskiej. Tak sformułowana deklaracja została przyjęta bez sprzeciwu.

Zapewne byłoby rzeczą przedwczesną oceniać Synod. A mimo tego jedno można już powiedzieć — jest to Synod publiczny. Wszystkie teksty i treść całej dyskusji nie jest obwarowana żadną tajemnicą. Tradycje holenderskiego parlamentaryzmu i tu znalazły swoje echo. I chyba w tym zniesieniu wszelkiej tajemnicy jest metoda na obudzenie zainteresowania całego kraju sprawami publicznymi Kościoła. Już dzisiaj przeciętny katolik wie, że przedmiotem następnej październikowej sesji będzie zagadnienie praktyk religijnych.

*Marian Radwan SCJ*
Louvain

## Listy do Redakcji

*Zamieszczamy szereg listów związanych tematycznie z opracowaniem pt.* Czyją siostrą jest zakonnica? *drukowanym w 163/164 numerze „Znaku" oraz z poprzednimi artykułami na temat zakonów.*

*Przypominamy redakcyjną zasadę, że listy mogą być podpisane inicjałami, ale nazwisko korespondenta powinno być podane do wiadomości Redakcji.*

W ODPOWIEDZI NA ARTYKUŁ P. ANNY MORAWSKIEJ *CZYJĄ SIOSTRĄ JEST ZAKONNICA — Z DZIEJÓW AGGIORNAMENTO W USA* („ZNAK" NR 163/4)

MAM wiele entuzjazmu dla tego wszystkiego, co dzieje się dziś w Kościele, niemniej trudno mi podzielać zdanie p. Anny Morawskiej

na temat życia zakonnego „w ogóle", a zwłaszcza w takim wydaniu, jakie reprezentują cytowane przez nią wypowiedzi amerykańskich zakonnic.

Dlaczego?

— Czytając wspomniany artykuł można by sądzić, że ani autorka, ani — co gorsze! — cytowane przez nią zakonnice nie zadały sobie trudu, by chociaż pobieżnie przeczytać dekrety soborowe, dotyczące życia zakonnego oraz bardzo już dziś liczne na Zachodzie komentarze osób prawdziwie znających się na tym napewno niełatwym zagadnieniu. (Nadmieniam, że istnieje cała seria wydawnictwa du Cerf: „Les problèmes de la religieuse d'aujourdhui", licząca z dniem dzisiejszym szereg ciekawych pozycji, które warto byłoby udostępnić polskiemu czytelnikowi, chcąc go zorientować w zagadnieniu odnowy.) Może najpierw pozwolę sobie zacytować niektóre wypowiedzi autorki. Mówiąc o wyizolowaniu klasztorów tak pisze: „Wyizolowana w ten sposób wspólnota nie opierała się o swobodne stosunki przyjaźni (co zresztą w sytuacji dość sztucznego odosobnienia rzeczywiście nie było łatwe, ani może wskazane), tylko opierała się o sztywną zasadę posłuszeństwa. Temat ten był już kilkakrotnie w Polsce analizowany, nie ma więc powodu opisywać go tu bliżej." („Znak" nr 163/4 str. 144).

W imieniu wielu zakonnic zwracam się jednak z pytaniem do naszych, na pewno nam szczerze życzliwych, „sióstr z laikatu" — czyż doprawdy człowiek wierzący nie jest w stanie wytworzyć sobie pojęcia, czym jest prawdziwe nadprzyrodzone posłuszeństwo w życiu zakonnym? Przecież to jest sprawa, którą od XV-tu wieków żyje w Kościele wiele tysięcy, o ile nie — milionów ludzi...

A teraz drugie pytanie: co to są te „swobodne stosunki przyjaźni", o których pisze autorka i o których wspominają kilkakrotnie cytowane przez nią zakonnice? Czy zdaniem autorki podstawą tworzenia się wspólnot zakonnych jest — podobnie jak w klubach — wspólnota zainteresowań, czy też zamiłowań? A cóż w takim razie zrobić z takimi niepowołanymi osobnikami, którzy nam wcale nie odpowiadają, a których Pan Bóg miał nieostrożność powołać do tejże co i nas zakonnej wspólnoty? Bóg nieraz przysyła nam jako współsiostry ludzi, z którymi więcej nas na płaszczyźnie naturalnej dzieli niż łączy... Być siostrą ludziom poza domem jest nieraz daleko łatwiej niż we własnym domu. Jeżeli naszym siostrom z laikatu tak nieraz jest trudno porozumieć się nie już z obcą kobietą, ale z własną matką, teściową, czy nawet córką, to jakże chcą, by klasztory, wspólnoty o pewnej ciągłości, angażujące ludzi nie na kilka lat, ale na całe życie, dobierały się na zasadzie „swobodnych przyjaźni"? Życie wspólne grupy zupełnie sobie obcych kobiet łączy zasadniczo jeden tylko węzeł, bardzo mocny, — ale jak widzę niepojęty nie tylko dla naszych braci ateistów, lecz nawet dla

elity katolickiej — węzeł, który w mowie potocznej nazywa się: powołanie.

Malując życie zakonne autorka pisze dalej:

„Kiedy klasztorne odosobnienie stanowiło właściwe sedno życia (a czynności zawodowe poza klasztorem tylko jego margines) i w dodatku idea bezkrytycznego posłuszeństwa tamowała naturalne ujścia energii, jakie stanowi decydowanie i inicjatywa, główna uwaga i pragnienie doskonałości musiały koncentrować się na drobiazgach. (...) W oczach młodej i całkiem już innej kadry sióstr (a także, mówiąc szczerze, wielu świeckich ludzi) musiało to jednak wyglądać coraz bardziej na małostkowość i zakłamanie.

'Ubóstwo', które polega na wygładzaniu i układaniu godzinami strzępków sznurków czy papierków, albo na skrupulatnym podkładaniu kawałeczka bibuły pod palec przytrzymujący mszał, żeby kartki się nie walały... wywoskowane na najwyższy połysk (jak dla Chrystusa Króla) korytarze i sale prawie pustych nieraz klasztornych gmachów. (...) Atmosfera 'czci i dostojeństwa służby Bożej', która sprawia, że w dzielnicach takich latami nie przyjdzie nikomu do głowy zakołatać do klasztoru w jakiejś biednej, ludzkiej potrzebie, jak strata dachu nad głową, czy choroba samotnej matki sześciorga dzieci. (...) Wszystko to po narastającym latami podziemnym buncie młodszych stało się nagle nie do zniesienia. Ideał chrześcijaństwa, dojrzewający wszędzie wokoło, zderza się po prostu zbyt boleśnie, zbyt gwałtownie z tym zatrzymanym w biegu światem." (tamże, str. 145)

Czy jest to obraz życia zakonnego w ogóle? W Polsce? Czy też w Ameryce?

W jakim czasie i gdzie „odosobnienie klasztorne" stanowiło rzeczywiście dla zakonów „sedno życia"?

Na pewno istniały, a może istnieją i niestety będą istnieć klasztory ciasne, szukające burżuazyjnego konformizmu, a nawet w gorliwych i otwartych na Boże i człowiecze sprawy domach zakonnych będą istnieć tacy ludzie, jak zresztą i wszędzie... Ale czy można stawiać aż do tego stopnia znak równania między życiem zakonnym a tym, co najbardziej ciasnego, żeby nie powiedzieć zakłamanego, niosła ze sobą kultura i moralność burżuazyjna?

Nie byłam nigdy w żadnym klasztorze amerykańskim, wiem natomiast, że w Polsce Opatrzność Boża skutecznie strzeże zakony przed okazjami do konformizmu i niszczy wszelkie próby stabilizacji. Rozbiory... wojna światowa... okupacja... niełatwe czasy współczesne... Ubóstwo, ciężka praca, życie w ciągłej niepewności jutra, a nawet czasem grozie śmierci — to są rzeczywistości, których polska zakonnica nie musi szukać w powieściach Sartre'a, czy też Camusa. Dlatego taki obraz życia zakonnego w odniesieniu do ogromnej większości polskich zakonnic byłby krzywdzący, a jeżeli w zamierzeniu autorki jest on

obrazem życia zakonnic w USA — to czy rzeczywiście ma ona prawo w oparciu o tak nikły materiał informacyjny ukazywać go polskiemu czytelnikowi? Czy nie czyni tym krzywdy zakonnicom dotychczas pracującym w USA, a więc tej ogromnej rzeszy — jak nam podaje artykuł — 175.000 kobiet? Czy wolno mówić o nich, tak, jakby dotychczas stanowiły zabawny folklor amerykańskiego burżuja: „sprytne stworzenia", „milusieńkie siostrzyczki"? (tamże, str. 142)

Wypowiedzi amerykańskich sióstr, które autorka przeciwstawia konformistycznym, „przedsoborowym" klasztorom — i ukazuje jako koryfeuszki tamtejszej odnowy, są z kolei żenująco powierzchowne, toteż chyba każdy myślący człowiek czytając je musi się zastanowić, czy taki jest rzeczywiście poziom tych zakonnic, czy też takimi ukazuje je amerykańska prasa, goniąca za sensacją.

Nie mamy o to zresztą pretensji do nich, może istotnie życie w tamtejszych warunkach utrudnia i opóźnia dojrzałość. Ale dlaczego taki właśnie przykład ukazywać polskiemu społeczeństwu i naszym zakonnicom, z których tyle przeżyło obozy, wygnania, powstanie warszawskie, materialną nędzę, ciężkie i poważne życiowe konflikty i trudności, jakich przypuszczalnie nie znają „wolne już nieprzezwyciężalnie dzieci epoki papieża Jana". (tamże str. 145).

Otwarta postawa na potrzeby ludzi wymaga przede wszystkim kolosalnego poświęcenia i przekreślania siebie, jednym słowem tego, co chrześcijaństwo od wieków nazywa o f i a r ą, a o czym jakoś milczą amerykańskie nowatorki. Tego nie uczy się w dyskusjach przed telewizją, czy przy włoskiej pizza! Warto przeczytać to, co na temat cierpienia w życiu apostolskim mówi o. Voillaume w listach do swoich braci i co pisze wielki apostoł naszych czasów, o. Loëw...

Apostolstwo to nie życie towarzyskie ze znajomymi z parafii czy ze studentami.

Szkoda, że autorka zamiast towarzyskich i doprawdy, niezbyt mądrych dyskusji z dziennikarzami nie podała nam więcej wiadomości o tym, na jakie trudności napotykają na przykład w swojej ciekawej pracy dzielne siostry Glenmary, o których artykuł tylko wspomina.

Warto może byłoby także sięgnąć do naszych własnych tradycji. Czyż nie stokroć bardziej autentycznie pojmował np. realizację ideału „służby w świecie" — którym słusznie zachwyca się autorka — choćby nasz br. Albert Chmielowski?. Ten człowiek życiem przypieczętował wspólnotę z najbardziej wydziedziczonymi ludźmi.

Powrót do źródeł, o które musi się oprzeć każde autentyczne *aggiornamento* zakonnej rodziny — to jest właśnie powrót do duchowości tych, którzy nie przy czarnej kawie i przed telewizyjną kamerą, ale przed Bogiem, w autentycznym trudzie życia usiłowali odczytać Jego wymagania. Czyżby społeczności amerykańskich Zgromadzeń były takich ludzi pozbawione i musiały swoją odnowę zaczynać dosłownie *ab ovo*?

Żałuję, że nie mamy możności porozumienia się z zakonnicami, których słowa są cytowane, bo przecież ich wypowiedzi mogły być gruntownie zniekształcone przez niekompetentnego w sprawach życia zakonnego dziennikarza.

Z całym natomiast zainteresowaniem czytałyśmy o nowych próbach pracy apostolskiej, podejmowanej przez różne zespoły amerykańskich kobiet, wszelkie poszukiwania w tej dziedzinie są zawsze niesłychanie cenne, choć warto zaznaczyć, że nie muszą być koniecznie połączone z życiem zakonnym. Wolno przecież także i zespołom ludzi świeckich pracować dziś w Kościele.

Na zakończenie zacytuję spostrzeżenia na temat życia religijnego w Ameryce, jakie napisał nam jeden z braci protestanckiej wspólnoty z Taizè. W październiku ubiegłego roku wyjechał on do Chicago i tam pracuje w małej wspólnocie, złożonej z 10 zakonników, w tym 3 franciszkanów i 7 braci protestantów z Taizè. Ciekawe może być dla nas porównanie oceny faktów, które znajdujemy w liście protestanckiego zakonnika, w wypowiedziach amerykańskich, katolickich zakonnic, a wreszcie w katolickim piśmie polskim.

W ostatnim liście z 31 stycznia b.r. pisze do nas br. Philippe:

„...Potrzebujemy tutaj trochę czasu i stabilizacji. Odczuwamy także brak życia modlitwą. Kościoły są albo pogrążone w wygodnym konformizmie, albo (lub równocześnie) wstrząsane są dziwacznymi eksperymentami. Istnieją tu nowe mody, za którymi ludzie uganiają, jak gdyby chodziło o najnowszą sztukę w teatrze. Nikt nie chce się dać „wyprzedzić". To powoduje pożałowania godne skrajności. W naszej małej wspólnocie wydajemy się często innym aż nadto spokojni i o wiele za mało „efektywni". Nasza „prosta obecność tylko" podobnie jak Małych Sióstr od Jezusa (o. de Foucauld) w czarnym getcie, jest czasami źle rozumiana. Chcemy przede wszystkim żyć ekumenizmem we wspólnocie z franciszkanami w pewnej dzielnicy, gdzie nędza, luksus, katedry (a jest ich 5 różnych wyznań) i nocne lokale sąsiadują ze sobą. Tak więc w kościołach ludzie oczekują od nas często nowej mody awangardowej, za którą będą szli przez jakiś czas. Nie chcemy i nie możemy włączyć się w ten program".

19. III. 1968.

*S. Niepokalanka*
Szymanów

*

BARDZO mnie ucieszyło to, co zamieszczono w 153 nrze „Znaku" na temat życia zakonnego, było bowiem bardzo potrzebne dla zrównoważenia treści wypowiedzi zamieszczonych uprzednio na temat zawartości nru 143, a także dla uzupełnienia treści tegoż numeru. Nie zmie-

nia to faktu, że słusznym wydaje mi się postulat wydania jeszcze jednego numeru poświęconego życiu zakonnemu, jak sugeruje to o. Emanuel Działa OP.

Wracając jeszcze do nru 153, pragnę wyrazić szczególną wdzięczność za umieszczony w nim artykuł o. Tillarda OP. Posłuszeństwo zakonne jest sprawą, która domaga się wszechstronnych i dogłębnych przemyśleń i opracowań, każdy bowiem zakonnik staje wobec kapitalnego problemu jak wypełnić nakaz posłuszeństwa, a równocześnie ocalić wartości, do których osiągnięcia czuje się zobowiązany otrzymanym od Boga uposażeniem i autonomią wewnętrzną. Błędne pojmowanie władzy i posłuszeństwa prowadzi niejednokrotnie do bierności, zabija ducha inicjatywy i zapału. Chyba za bardzo podkreślało się dotąd to, co winien robić podwładny w odniesieniu do przełożonego, a za mało to, jakim winien być przełożony. Przepisy i opinia publiczna sprzyjały niejednokrotnie takiemu wynaturzeniu władzy zakonnej, jakim jest swoisty despotyzm pewnych jednostek, nie mający nic wspólnego z rozumianą i wykonywaną w sposób właściwy władzą zakonną, choć z drugiej strony za żadną cenę nie wolno tolerować ducha samowoli i anarchii innych jednostek. Sprawy te są trudne i wymagają wielkiego wysiłku, jeśli chce się je rozwiązać w sposób zadowalający.

*ks. Józef Pyrek SDS*

*

...NIE SPOSÓB już dłużej ukrywać uczuć wdzięczności Waszemu Pismu za tak cenne artykuły o Zakonach numeru 143, oraz wspaniałe wypowiedzi na ten temat w Nr 153.

Jakaż radość napełniła serce, że znaleźli się ludzie (o. Emanuel Działa OP, R. Kostecki OP, Ks. Nowak, M. Krzywińska), by podnieść na duchu tracących nadzieję w możliwość odnowy Zakonów w Polsce — często tak zasklepionych, a niedostrzegających „znaków czasu", działania Ducha św. — by wreszcie ocknęły się z letargu.

Te pełne uznania, pozytywne wypowiedzi na temat każdego artykułu o Zakonach i niezapomniane zdanie o. Emanuela OP „wspaniała młodzież zakonna współczesna" ...jakże rozbudziły w nas nadzieje, że wreszcie ktoś myśli życzliwie i poważnie o młodzieży zakonnej i życzy jej dalszego rozwoju duchowego, mimo że te możliwości są ograniczane, by nie wiedzieć o świecie współczesnym, a nawet co się dzieje w Kościele.

Proszę — piszcie dużo, śmiało i szczerze — mimo niesłusznych zarzutów na te tematy, gdyż właśnie w tym wyczuwa się wielką troskę o prawdziwe oblicze Kościoła. Dziękuję także za oryginalny artykuł J. M. R. Tillarda OP i inne.

*S. P.*

*List poniżej zamieszczony zawiera obszerną i ostrą polemikę z listami Konsulty i ks. L. Nowickiego (nr. 149 „Znaku"). Pomijamy tę partię jako już mniej aktualną.*

*Redakcja*

...GŁOSY życzliwe należy badać wnikliwie, dyskutować, analizować, wyciągać wnioski i realizować.

Życie zakonne w Polsce jest na szczęście silne, nie lęka się nowych wiatrów. To, co budzi zastrzeżenia, wymaga badań, dyskusji. Drobne zabiegi przynoszą w konsekwencji poprawę, a nieraz przywracają rumieńce życia tam, gdzie wydawało się, że tkanka już obumarła. Oczywiście trudno tu wdawać się w szczegółową analizę całokształtu zagadnienia, stąd także grzeszę gołosłownością, — jest to jednak sprawa, którą zająć się powinni — i to, jak sądzę na zlecenie odpowiedniej komisji episkopatu, czy zainteresowanych zakonów — specjaliści od nauk społecznych, prawa kanonicznego, teologii.

Rozdzieranie szat nie zda się na wiele. Istnieje dostatecznie dużo możliwości do naukowej analizy problemów, na temat których szeroko rozpisał się 143 nr „Znaku", a które „dotknęły Zakony polskie...". Piszą Siostry o zakonach na Zachodzie. Nie ulega wątpliwości, że i one także mają swoje „kłopoty z istnieniem". Są to kłopoty innego rodzaju, choć, gdyby przyszło odpowiedzieć, gdzie istnieje lepszy klimat dla duchowego, podkreślam — duchowego rozwoju zakonów i dla ich społecznej linii oddziaływania, trzeba by pierwszeństwo przyznać naszym, polskim zakonnicom i zakonnikom, którzy borykają się z kłopotami, jakie nie są „udziałem" ich zachodnich Braci.

Sprawy trzeba badać, chłodno i z rozwagą, w duchu Soboru. Rozwiązania nie przyjdą same, z dnia na dzień. Chodzi tylko o to, by umieć patrzeć widzącymi oczami i nie dopatrywać się zdrady tam, gdzie jest konstruktywna krytyka. Nieprawdą jest, że krytykować jest łatwo. Sprecyzowane racje są zwykle owocem wielu przemyśleń i dyskusji.

*Jan Kepler*
Pabianice

## SOMMAIRE

# KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

W dniach 21—23 sierpnia 1968 odbędą się Wykłady Uniwersyteckie dla Duchowieństwa na temat:
„Chrześcijańskie wychowanie młodzieży"

## PROGRAM

**Dnia 21 sierpnia (środa):**

Godz. 9.00 — Msza św. w Kościele Akademickim, odprawi J. E. ks. biskup Piotr Kałwa — ordynariusz lubelski i Wielki Kanclerz KUL

Godz. 11.00 — Otwarcie wystawy jubileuszowej 50-lecia działalności KUL

Godz. 11.30 — Inauguracja Wykładów. Zagajenie — J. M. ks. prof. dr Wincenty Granat, rekor KUL

Godz. 11.45 — Problem chrześcijańskiego wychowania młodzieży — J. Em. Ks. Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Polski

Godz. 15.00 — Ogólne zasady wychowania w świetle Soboru Watykańskiego II — doc. dr Stefan Kunowski, KUL

Godz. 16.30 — Sytuacja religijno-moralna młodzieży w Polsce — red. Stefan Wilkanowicz, Kraków

**Dnia 22 sierpnia (czwartek):**

Godz. 10.00 — Konflikty życiowe współczesnej młodzieży — doc. dr Z. Płużek, KUL

Godz. 11.30 — Rola rodziny w wychowaniu młodzieży — doc. dr J. Ozdowski, KUL

Godz. 15.00 — Wychowanie młodzieży przez katechezę — ks. dr E. Materski, KUL

Godz. 16.30 — Funkcja wychowawcza liturgii — o. dr Fr. Małaczyński, Tyniec

**Dnia 23 sierpnia (piątek):**

Godz. 9.00 — Wychowanie młodzieży we wspólnocie parafialnej — ks. Marcin Popiel, Sandomierz

Godz. 10.00 — Rola KUL w kulturze polskiej — ks. prof. dr. J Pastuszka. KUL

Codziennie o godz. 20.00 w Kościele Akademickim będą wygłaszane konferencje ascetyczne przez J. E. ks. biskupa Wł. Jędruszuka z Drohiczyna.

**Zgłoszenia przyjmuje Sekretariat Wykładów Uniwersyteckich dla Duchowieństwa, KUL, Al. Racławickie 14, skr. poczt. 279 do dnia 15 sierpnia 1968 r.**



## TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

Stanisław Grygiel:
Człowiek Bóg i tajemnica 108 ■ „Muchy" — dramat o ludzkim istnieniu 106 ■ Inez zabija miłość 111 ■ Człowiek i Bóg w metafizyce 127 ■ Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce 135

Bp Alfred Ancel:
Pięć lat z robotnikami

121/122

ZNAK

MIESIĘCZNIK